

CHR. PESCH S.J.
PRAELECTIONES
DOGMATICAE

VIII

PRAELECTIONES DOGMATICAE

AUCTORE

CHRISTIANO PESCH S. J.

TOMUS VIII

DE VIRTUTIBUS IN GENERE. DE VIRTUTIBUS
THEOLOGICIS

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXII

HERDER & Co., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

BEROLINI, CAROLSRUHAЕ. COLONIAE, MONACHII, VINDOBONAE, LONDINI, S. LUDOVICI MO.

DE VIRTUTIBUS IN GENERE DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

TRACTATUS DOGMATICI

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

AUCTORE

CHRISTIANO PESCH S. J.

EDITIO QUARTA ET QUINTA

Property of

COSA

Please return to

**Graduate Theological
Union Library**

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXII

HERDER & Co., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

BEROLINI, CAROLSRUHAЕ, COLONIAE, MONACHII, VINDOBONAE, LONDINI, S. LUDOVICI MO.

BX

1751

P458

1916

v. 8

Imprimi potest

Coloniae, die 24 Octobris 1921

Bern. Bley S. J.,
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 3 Augusti 1922

d. m.
Dr. Weber, Can.

Omnia iura reservantur.

Typis Herderianis, Friburgi Brisgoviae.

Printed in Germany

INDEX PARTIUM.

TRACTATUS I.

DE VIRTUTIBUS INFUSIS IN GENERE.

	Pag.
Praenotanda de nomine, notione, divisione virtutum	1

SECTIO I.

DE EXSISTENTIA VIRTUTUM INFUSARUM.

Prop. I. Exsistunt virtutes infusae fidei, spei, caritatis, qui sunt veri habitus; neque praeter has tres exsistit alia virtus theologica	12
Prop. II. Probabilius exsistunt virtutes morales per se infusae	18

SECTIO II.

QUANDO INFUNDANTUR VIRTUTES.

Prop. III. Probabilius nulla virtus infunditur ante primam iustificationem	21
Schol. Num virtutes physice effluant ex gratia sanctificante	27

SECTIO III.

DE AUGMENTO ET AMISSIONE VIRTUTUM.

Prop. IV. Virtutes intrinsecus augentur tum per dignam susceptionem sacramentorum tum per meritum de condigno	28
Prop. V. Deperdita gratia sanctificante pereunt virtutes praeter fidem et spem, quae non expelluntur nisi per peccatum directe oppositum	35
Schol. 1. Num maneant habitus virtutum infusarum in altera vita	39
Schol. 2. Num habitus infusi minuantur	40

SECTIO IV.

DE HABITUDINE VIRTUTUM AD DONA SPIRITUS SANCTI.

Prop. VI. Virtutes eo differunt a donis Spiritus Sancti, quod per virtutes homo disponitur ad sequendum lumen rationis fide illustratae; per dona autem Spiritus Sancti disponitur ad sequendas inspirationes divinas ultra mensuram rationis humanae	42
Schol. De beatitudinibus et de fructibus Spiritus Sancti	51

3068

TRACTATUS II. DE FIDE THEOLOGICA.

Praenotanda de nomine et notione fidei	Pag. 53
--	------------

SECTIO I.

DE ACTU FIDEI EX PARTE SUBIECTI CREDENTIS.

Prop. VII. Fides est actus intellectus, et assensus quidem intellectualis	55
Coroll. Ergo actu fidei formaliter sumpto nulla veritas perspicitur, sed veritati adhaeretur	63
Prop. VIII. Fides est assensus liber	64
Schol. De libertate exercitii et contrarietatis	69
Prop. IX. Fides est assensus firmus	73
Prop. X. Fides est actus supernaturalis	76
Schol. 1. De „discerniculo“ obiectivo fidei	82
Schol. 2. De fide informi et formata	83

SECTIO II.

DE ACTU FIDEI EX PARTE OBIECTI.

Prop. XI. Obiectum (subiectum) attributionis seu obiectum formale quod fidei est Deus	84
Schol. 1. De symbolo fidei	90
Schol. 2. Quot modis fides ad Deum referatur, et num fides semper eadem fuerit	93
Prop. XII. Obiectum formale quo seu motivum internum et specificans fidei divinae est auctoritas Dei revelantis	96
Schol. 1. De veracitate Dei	103
Schol. 2. Num reflexum iudicium de auctoritate Dei requiratur	105
Prop. XIII. Motivum fidei divinae intrinsecus partim constituitur revelatione divina	106
Prop. XIV. Ad fidem divinam non sufficit revelatio late dicta, sufficit vero revelatio mediata, et etiam revelatio privata	111
Schol. Quomodo ad fidem se habeat propositio ecclesiae	120
Prop. XV. Ad constituendum obiectum credibile non sufficit revelatio virtualis, sed requiritur revelatio formalis	124

SECTIO III.

DE PRAEAMBULIS FIDEI.

Prop. XVI. Ante fidem praerequitur certa notitia auctoritatis Dei et facti revelationis	133
Schol. Quomodo certitudo sufficiens circa praeambula fidei acquiri possit	141
Prop. XVII. Motiva credibilitatis, quamvis efficiant, ut fides sit rationalis, non tamen pertinent ad internum et specificans motivum actus fidei	148

SECTIO IV. DE ANALYSI FIDEI.

	Pag.
Prop. XVIII. Explicatur analysis fidei	153
Schol. Num assensus fidei sit discursivus	157
Prop. XIX. Admitti nequit analysis fidei a Suarez proposita	160
Schol. De explicatione P. Viva	167
Prop. XX. Admitti nequit analysis fidei a cardinali de Lugo proposita	168

SECTIO V. DE CERTITUDINE FIDEI.

Prop. XXI. Fides, licet non sit certior omni naturali cognitione ratione indubitabilitatis, est tamen certior ratione infallibilitatis et adhaesionis	172
Schol. 1. Quomodo intellegatur illud „super omnia“ in certitudine fidei	177
Schol. 2. De accidentalī firmitate fidei	179
Schol. 3. De universali dubitatione Hermesii	180
Prop. XXII. Is, qui fidem sub magisterio ecclesiae catholicae rite amplexus est, numquam habere potest rationem sufficientem deficiendi a fide, quamquam non constat numquam sine peccato formali haeresis fieri posse, ut quis hanc fidem mutet vel in dubium revocet	181
Schol. De differentia fidei in catholicis et in asseclis sectarum	185

SECTIO VI. DE UNIVERSALITATE FIDEI.

Prop. XXIII. Fides debet esse universalis; quare is, qui haeretico spiritu negat vel in dubium revocat unam doctrinam revelatam, non potest fide divina credere aliam doctrinam revelatam	187
--	-----

SECTIO VII. DE OBSCURITATE FIDEI.

Prop. XXIV. Fides theologica est obscura, quia per fidem obiecta non videntur, sed ob externam auctoritatem Dei non visi admittuntur	190
Prop. XXV. Cum obscuritate fidei non pugnat scientia naturalis obiectorum materialium fidei	195
Prop. XXVI. Inevidentia attestantis non requiritur ad essentialē obscuritatem fidei christianae: plerumque tamen adest et auget meritum fidei	199
Schol. De duplici evidentia	205

SECTIO VIII. DE NECESSITATE FIDEI.

Prop. XXVII. Fides habitualis tam necessaria est ad salutem, ut sine ea nemo prorsus salvari possit	208
Prop. XXVIII. Fides actualis adultis est ad salutem necessaria necessitate medii	209

	Pag.
Schol. 1. Num sufficiat votum fidei	213
Schol. 2. Num sufficiat fides late dicta	214
Prop. XXIX. Fide ad salutem necessaria credendus est Deus existens et remunerator	217
Prop. XXX. Fidem explicitam Christi redemptoris et SS. Trinitatis necessariam esse necessitate medii absoluta probari nequit	219
Prop. XXXI. Fides explicita praeceptorum articulorum omnibus necessaria est necessitate praecepti; item necessaria est externa fidei professio	226
Schol. De peccatis contra fidem	229

TRACTATUS III. DE SPE THEOLOGICA.

Praenotanda de nomine et notione spei	231
---	-----

SECTIO I.

DE SPE THEOLOGICA EX PARTE SUBIECTI SPERANTIS.

Prop. XXXII. Ex parte subiectiva spes est amor concupiscentiae quo bonum arduum cum fiducia appetitur	233
---	-----

SECTIO II.

DE SPE THEOLOGICA EX PARTE OBIECTI.

Prop. XXXIII. Obiectum principale (formale quod) spei theologiae est Deus supernaturali beatitudine possidendus; alia vero sunt obiecta secundaria et materialia	236
Schol. Num possimus aliis bona sperare	240
Prop. XXXIV. Ratio ardui, quae consistit in difficultate obtinendi obiectum desideratum, non est obiectum formale motivum spei, sed condicio obiecti	241
Prop. XXXV. Obiectum motivum spei theologiae, ut est amor concupiscentiae, est bonitas respectiva Dei, quatenus per eius possessionem cupimus esse beati	243
Prop. XXXVI. Obiectum motivum spei theologiae, ut est erectio animi, est Deus auxiliator, per quem consecutio beatitudinis est nobis possibilis	247
Schol. Num liceat spem ponere in creaturis	249

SECTIO III.

DE CERTITUDINE SPEI THEOLOGICAE.

Prop. XXXVII. Spes theologica, in quantum Deum respicit, est absolute certa et firma; sed in quantum nostram cooperationem respicit, incertitudinem et timorem admittit	250
Schol. Cur hic non agamus de timore	254

SECTIO IV.

DE HONESTATE SPEI THEOLOGICAE.

	Pag.
Prop. XXXVIII. Spes, ut est amor concupiscentiae erga Deum summum bonum nostrum, est actus honestus	254
Schol. Definitio spei	258

SECTIO V.

DE NECESSITATE SPEI THEOLOGICAE.

Prop. XXXIX. Spes theologica omnibus viatoribus necessaria est vel necessitate medii vel necessitate praecepti	259
Schol. De peccatis contra spem	262

TRACTATUS IV.

DE CARITATE THEOLOGICA.

Praenotanda de nomine et notione caritatis	265
---	-----

SECTIO I.

DE OBIECTO FORMALI CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XL. Obiectum formale caritatis theologicae est bonitas Dei absoluta, qua Deus in se amabilis est	267
Prop. XLI. Deus est motivum formale caritatis theologicae secundum omnes et singulas perfectiones suas divinas, et in specie ratione divinae suae erga nos beneficentiae	276
Schol. 1. De caritate perfecta	284
Schol. 2. Quae perfectio caritatis requiratur, ut actus caritatis sit dispositio proxime sufficiens ad accipiendam iustificationem extra sacramentum	289
Prop. XLII. Deus est obiectum formale caritatis theologicae supernaturalis, in quantum est finis ultimus supernaturalis	291
Prop. XLIII. Ratione caritatis supernaturalis existit vera amicitia inter Deum et hominem iustum	296
Schol. Num eadem sit caritas viae et patriae	301

SECTIO II.

DE OBIECTO MATERIALI CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XLIV. Obiectum materiale caritatis theologicae praeter Deum, qui est obiectum principale seu obiectum formale quod, secundario est omnis creatura rationalis beatitudinis capax	303
Schol. 1. Num sit amicitia supernaturalis cum proximo, quae non sit caritas theologica	310
Schol. 2. De ordine et officiis caritatis	311
Schol. 3. De imprecationibus peccatorum, quae in S. Scriptura occurrunt	312

SECTIO III.

DE EXCELLENTIA CARITATIS THEOLOGICAE.

	Pag.
Prop. XLV. Caritas est omnium virtutum excellentissima	313
Schol. 1. Caritas etiam in esse physico est praestantior reliquis virtutibus	315
Schol. 2. De gaudio et pace, prout sunt interni effectus caritatis	316
Prop. XLVI. Caritas vero quodam sensu est forma omnium virtutum	317
Schol. Num informatio caritatis sit physica et virtutibus interna	326

SECTIO IV.

DE NECESSITATE CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XLVII. Caritas theologica omnibus viatoribus necessaria est vel necessitate medii vel necessitate praecepti	327
Schol. De peccatis contra caritatem	329

APPENDIX.

DE PERFECTIONE SPIRITUALI.

§ 1. Quid hic intellegatur nomine perfectionis spiritualis	331
§ 2. Perfectio spiritualis est perfectio caritatis	334
§ 3. Perfectio caritatis consistit in alacritate acquisita agendi secundum praecepta virtutum	339
§ 4. De statu perfectionis	343
Index alphabeticus	349

TRACTATUS I.

DE VIRTUTIBUS INFUSIS IN GENERE.

PRAENOTANDA DE NOMINE, NOTIONE, DIVISIONE VIRTUTUM.

1. In tractatu de *gratia* (V, n. 307 sqq.) ostenditur Deum homini in iustificatione infundere habitum quandam supernaturalem, quo homo quodammodo fiat nova creatura (Gal. 6, 15) et divinae consors naturae (2 Petri 1, 4), ut expulsis tenebris peccati sit lux in Domino et ut filius lucis ambulet in omni bonitate et iustitia et veritate (Eph. 5, 8 9) et sic particeps fiat regni coelorum (Matth. 25, 34 sqq.). Hic igitur habitus, i. e. gratia sanctificans, in ordine supernaturali similiter se habet atque natura hominis in ordine naturali, quia per naturam homo constituitur in determinato gradu perfectionis et habet internum principium motus in finem sibi debitum. At quemadmodum in ordine naturali homo non solam naturam habet, sed etiam facultates naturales, per quas natura ad actus progreditur (sicut per oculos videmus, per intellectum ratiocinamur, per voluntatem amamus), ita in ordine supernaturali *Deus homini tribuit non gratiam tantum, sed etiam facultates quasdam, per quas homo supernaturaliter agere possit*. Quae facultates appellari solent virtutes. Imprimis igitur nonnulla dicenda sunt de vocabulo virtutis, quod in fontibus theologicis non unam significationem habet (cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 55, a. 1).

2. *Virtus* in Vulgata latina versione *S. Scripturae* idem est atque vis, potentia, facultas, robur ad aliquid perficiendum, et respondet vocabulis graecis *ισχύς, δύναμις*. Ita: „Gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae, ἐν πλήθει ισχύος αὐτοῦ“ (Ps. 32, 16). „Probata virtus corripit insipientes, δοκιμαζομένη ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας“ (Sap. 1, 3). Unde miracula et quivis sensibiles effectus potentiae supernaturalis dicuntur virtutes, ut Matth. 11, 21 et alibi saepe. Sensu vero magis restricto virtus vocatur non quaelibet agendi facultas, sed facultas et consuetudo agendi moraliter honeste. Ita: „Ministrate in fide vestra virtutem (ἐπιχορηγῆσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν), in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam . . .“ (2 Petri 1, 5 sqq.). Hic usus vocabuli virtutis (graece ἀρετῆς) non

est frequens in Scriptura (cf. Sap. 4, 1; 5, 13 graece; 8, 7. 2 Mach. 6, 31; 15, 12. Phil. 4, 8).

3. Similiter apud antiquissimos Patres virtutes saepissime idem sunt atque miracula. Nihilominus etiam sensu illo magis presso vocabulum occurrit, ut e. g. in Pastore *Hermæ*: „Operaberis iustitiam et virtutem, veritatem et timorem Domini, fidem et mansuetudinem, et quaecumque his similia sunt bona“ (Mand. 12, 3, 1). *Lactantius* scripsit tractatum de virtutibus sic intellectis, quem hoc modo orditur: „Priusquam singulas virtutes exponere incipio, determinanda est ipsa virtus, quam non recte philosophi definierunt. . . . Virtus est bonum facere, malum non facere“ (De div. instit. l. 6, c. 5; *M* 6, 649). Hunc sensum habet vox virtutis apud posteriores Patres et theologos, quoties sine alia determinatione sermonem faciunt de virtute. Hoc exclusivo sensu nos quoque in hoc tractatu de virtute loquimur.

4. Itaque *virtute homo disponitur ad recte agendum*. Dispositio autem permanens ad certo modo agendum dicitur *habitus*; nam habitus est qualitas permanens, qua homo bene aut male se habet vel ratione naturae (ut sanitas) vel ratione operationis (*S. Thom.* 1, 2, q. 49, a. 1 et 3)¹. *Habitus operativus* supponit potentiam; sed cum potentia ut potentia sit indifferens ad taliter agendum et aliter agendum, habitus eam disponit ad determinatum agendi modum (ibid. q. 50, a. 2 ad 5). De qua re ait *S. Augustinus*: „Ipse est habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est. Hunc habitum circa continentiam, quae fit a concubitu, non habent illi, quibus dicitur: ‚Si se non continent, nubant‘ (1 Cor. 7, 9); hunc vero habent, quibus dicitur: ‚Qui potest capere, capiat‘ (Matth. 19, 12).“ (De bono coniug. c. 21, n. 25; *M* 40, 390.)

Habitus igitur operativus *bonus* est virtus, ut idem sanctus doctor ait: „Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus“ (De 83 quaest. q. 31, n. 1; *M* 40, 20). Itaque virtus non consistit in sola potentia bene agendi: nam propter solam potentiam nemo censetur virtute praeditus, cum nuda potentia etiam in pessimis insit; secus non essent vituperandi, si agerent, quod non agere non possunt. Neque tamen actus ipse constituit virtutem; aliter nemo virtutem haberet, qui non ageret. Immo potest habitus adesse, licet ob circumstantias externas actus numquam ponatur, ut *S. Augustinus* multis exemplis ostendit De bono coniug. l. c. (cf. *Suarez*, Disput. metaph. disp. 44, sect. 1, n. 6). Virtus igitur pertinet ad actum primum ut facultas; gratia habitualis pertinet ad actum primum ad instar naturae; gratia actualis pertinet ad actum secundum.

¹ De habitibus cf. *T. Pesch*, Institut. psychol. II, Friburgi 1897, n. 427 sqq.

5. *S. Thomas definit virtutem*: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur“ (1, 2, q. 55, a. 4). Haec ultima particula pertinet ad solas virtutes infusas. Illud vero: „Qua nullus male utitur“, non conceditur ab omnibus. *Scotus* (Quodl. q. 18, a. 1 et In 1, dist. 17, q. 2, § „Quantum ad istum articulum“) censet unum eundemque habitum posse esse successive bonum et malum; nam idem habitus abstinenciae, acquisitus e. g. ex avaritia, potest postea inclinare ad actus bonos ex recto dictamine rationis, et vice versa. *Caietanus* (In 1, 2, q. 55, a. 4) vult ex virtute formata quidem, i. e. cum caritate coniuncta, non posse procedere malos actus, ex aliis autem virtutibus posse procedere actus malos, ut cum quis actum virtutis ordinat ad vanam gloriam. Sed revera ita non est. Nam qui ex avaritia temperans est, non affectat honestatem temperantiae, sed temperantia materialiter tantum utitur ad satisfaciendum vitio avaritiae. Unde si postea uti incipit temperantia secundum dictamen rectae rationis, novum habitum acquirit inclinantem in honestatem temperantiae. Quando vero aliquis actum virtutis ordinat ad malum finem, valet, quod ait *S. Thomas*: „Virtute potest aliquis male uti tamquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam vel superbit de ea; non autem tamquam principio usus, ita scil. quod malus sit actus virtutis“ (1, 2, q. 55, a. 4 ad 5; cf. 2, 2, q. 20, a. 1 ad 2).

6. Virtus igitur est habitus inclinans ad actus moraliter bonos. „Nemo dubitaverit, quin virtus animam faciat optimam“ (*S. August.*, De mor. eccl. l. 1, c. 6, n. 9; *M* 32, 1314). Actus autem morales, utpote humani, proxime procedunt a voluntate (cf. De act. hum. III, n. 536 sqq.). Ergo *subiectum virtutis principaliter est voluntas, aliae vero facultates eatenus tantum, quatenus subsunt dominio voluntatis* (*S. Thom.* 1, 2, q. 56, a. 3). Possunt quidem in intellectu, etiam per se considerato, esse habitus, quibus homo fit bonus secundum certum respectum, ut illi habitus, per quos aliquis est bonus grammaticus vel bonus artifex. Sed quia ex his actibus nemo dicitur moraliter vel simpliciter bonus (cf. De act. hum. III, n. 621 sq.), eiusmodi habitus non sunt virtutes nisi secundum quid, non vero simpliciter¹. A fortiori in partibus sensitivis per se consideratis non possunt esse virtutes, sed solum in quantum facultates sensitivae subsunt voluntati².

¹ Virtutem simpliciter germanice vocamus Tugend, virtutem secundum quid Tüchtigkeit, Fertigkeit.

² Bene distinguendae sunt passiones a virtutibus, quae eadem nomina habent. Ita e. g. passio spei et virtus spei toto coelo differunt. Item gratia gratis data fidei non est idem atque virtus theologica fidei. Ergo cavendum est, ne propter similitudinem nominum res plane diversae inter se misceantur (cf. De Verbo incarn. IV, n. 234 sqq.; De grat. V, n. 434 sqq.).

Itaque secundum hanc explicationem subiectum virtutis aut est voluntas aut intellectus speculativus, in quantum libera voluntate moveri potest in verum; aut intellectus practicus, in quantum pendet a voluntate recte ordinata circa ea, quae agenda sunt; aut est appetitus sensitivus, in quantum irascibilis et concupiscibilis reguntur voluntate rationali (cf. *Salas*, In 1, 2, tract. 11, disp. 1, sect. 1).

7. Virtutes secundum quid, quae sunt in intellectu independenter a dominio voluntatis, solent appellari *virtutes intellectuales*; quibus opponuntur reliquae virtutes ut *morales*, quia per eas homo fit moraliter bonus. Illae vero virtutes, quae Deum habent pro obiecto formali, quamvis et ipsae sint morales, nobiliore tamen nomine vocantur *virtutes theologicae* (*S. Thom.* 1, 2, q. 62, a. 1 2). Prudentia est quidem secundum essentiam virtus intellectualis, cum sit in intellectu ut subiecto; ratione vero obiecti accensetur moralibus, quia est recta ratio agibilium et versatur circa honestum ut honestum (*ibid.* q. 58, a. 3 ad 1).

8. *Virtutes theologicae sunt tres*. Nam Deus aut consideratur ut summum verum, et sic est obiectum fidei; aut consideratur ut summum bonum nostrum, et sic est obiectum spei; aut consideratur ut summum bonum in se, et sic est obiectum caritatis. *Virtutes autem morales ad quattuor reduci possunt, quae vocantur cardinales*. Nam obiectum virtutum moralium est bonum honestum. De bono autem honesto debet homo imprimis recte iudicare, id quod fit per prudentiam. Porro debet ordinem rationis servare in prosecutione bonorum creatorum, et hoc fit per temperantiam; dein debet superare difficultates, quae retrahunt a prosequendo bono rationis, et hoc fit per fortitudinem; tandem debet ordinem rationis servare erga alios, et hoc fit per iustitiam (*S. Thom.* 1, 2, q. 60, a. 2; q. 61, a. 2). *S. Scriptura* de divina sapientia ait: „Sobrietatem [temperantiam] et prudentiam docet et iustitiam et virtutem [fortitudinem], quibus utilius nihil est in vita hominibus“ (*Sap.* 8, 7). *S. Ambrosius* comparat sapientiam Dei cum flumine paradisi, quod dividitur in quattuor flumina (*Gen.* 2, 10 sqq.): „Sicut ergo fons vitae est sapientia, fons gratiae spiritualis, ita fons virtutum est ceterarum, quae nos ad aeternae cursum dirigunt vitae. . . . Quae sunt quattuor initia virtutum nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae? . . . In his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur“ (*De parad.* c. 3, n. 14 18; *M* 14, 280 282). Has igitur quattuor virtutes vocat cardinales, ut in c. 6 Lucae n. 62: „Scimus quattuor esse virtutes cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem“ (*M* 15. 1653; cf. in 3 Nocturno de communi plur. martyr. lect. 8, secundo loco). *S. Ambrosius* communiter auctor huius appellationis habetur. Similiter *S. Augustinus* ait: „Virtus habet partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam“ (*De* 83 quaest. q. 31,

n. 1; *M* 40, 20). „Quattuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium“ (De mor. eccl. l. 1, c. 15, n. 25; *M* 32, 1322).

9. *His quattuor virtutibus reliquae virtutes morales dicuntur annexae*, uti totum annexas habet partes. Partes vero sunt aut *integrales*, quatenus requiruntur, ut integra virtus adsit, quemadmodum temperantia componitur ex amore pulchritudinis temperantiae et ex fuga turpitudinis intemperantiae. Aut sunt *partes subiectivae*, quae ad virtutem cardinalem referuntur ut species ad genus. Ita species iustitiae in genere sunt iustitia commutativa, legalis, distributiva. Aut sunt *partes potestativae vel potentiales*, quando scil. aliqua virtus cum virtute cardinali cognata est, sed ad integram eius perfectionem non attingit. Sic paenitentia est quidem aliquid iustitiae, quia inclinatur ad restituendum Deo honorem ablatum; attamen non habet perfectam rationem iustitiae, quia non potest perfectam aequalitatem servare inter id, quod ablatum est, et id, quod restituitur (*S. Thom.* 2, 2, q. 143, a. 1). Unde patet virtutem non univoce de omnibus, sed analoge praedicari. „Quando est divisio analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 61, a. 1 ad 1)¹.

10. *Virtutes exsistere et repetitis actibus acquiri* experientia testatur. Sicut enim fabricando fabri fiunt, ita e. g. fortiter superando difficultates occurrentes fortes fimus, et similiter de reliquis. Virtutes igitur, quae repetitis actibus comparantur, dicuntur *virtutes acquisitae* (*S. Thom.* 1, 2, q. 51, a. 1 2). Iam vero revelatione docemur praeter has virtutes acquisitas esse alias, quae a Deo immediate in nobis produciuntur, et quae ideo dicuntur *virtutes infusae*, quae cum virtutibus acquisitis non

¹ Scriptores ascetici interdum loquuntur de virtutibus paupertatis, silentii alisque, quae apud theologos dogmaticos non numerantur inter virtutes. Qui loquendi modus aliqua explicatione indiget. Paupertas in se neque bona est neque mala sed indifferens. Si oritur ex pigritia vel alio vitio, est mala. Si voluntarie eligitur ex motivo honesto, participat bonitatem motivi, et est e. g. actus caritatis erga Christum, actus religionis, actus humilitatis, actus paenitentiae. Non tamen est virtus peculiaris ab omnibus aliis virtutibus distincta. Itaque cum fit divisio virtutum secundum praecepta scientiae, non est coordinanda cum ceteris virtutibus. Sed quando ascetae loquuntur de iis, quae religiosae sunt servanda, ob practicas rationes inter virtutes referre possunt varia illa media, quae ex voto vel ex oboedientia vel ex alio supernaturali motivo usurpantur et sic ad certam categoriam virtutum reducuntur. Neque igitur putandum est categorias a theologis poni solitas non sufficere, cum ea, quae ab ascetis praeterea enumerantur, reductive tantum possint vocari virtutes.

conveniunt univoce, sed analoge. Virtutes enim infusae cum acquisitis hoc commune habent, quod sunt qualitates permanentes, quibus homo disponitur ad honeste operandum. Sed multipliciter differunt a virtutibus acquisitis. Praeterquam enim quod non acquiruntur, sed infunduntur, hoc speciale habent, quod per eas „homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo [supernaturalis]. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur per ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus numquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 51, a. 4). Ex quo consequens est virtutibus infusis non perfici naturalem potentiam, quae iam adest, ut fit virtutibus acquisitis, sed dari novam facultatem supernaturalem. Nam potentia naturalis non valet ad ponendos actus supernaturales. Ergo non perficitur per habitus infusos potentia, ut est naturalis, sed ut est oboedientialis (cf. V, 60). Quia tamen habitus infusus hanc potentiam supponit eamque informat, ideo ipse non est potentia, sed verus habitus, non indifferens, sed ad bonum disponens. Ex habitu et potentia fit integrum principium activitatis supernaturalis in actu primo.

11. *Ubi diversae potentiae et habitus sunt, ibi obiecta formalia diversa sint necesse est.* Nam potentia et habitus ordinantur ad actus, actus autem specificantur ex obiecto formali (*S. Thom.* 1, 2, q. 18, a. 2 5; q. 54, a. 2; q. 60, a. 1; *Contra gent.* 3, 139). Ergo habitui supernaturali respondet obiectum formale supernaturale (1, 2, q. 63, a. 4). Sed quia de hac re alii aliter loqui solent, pauca hic statuimus, ne imposterum ambiguitas locutionum confusionem pariat. Obiectum formale est id, quod per se attingitur ab actu; ea vero, quae propter nexum cum obiecto formali attinguntur, sunt obiecta materialia. Ita obiectum formale intellectus est verum, obiectum formale voluntatis est bonum; intellectus versatur circa singula obiecta, quatenus vera sunt, voluntas, quatenus bona sunt. Praeterea alia est habitudo intellectus ad verum, alia habitudo voluntatis ad bonum; nam intellectus et verum inter se referuntur sub ratione cognoscibilitatis, voluntas et bonum sub ratione appetibilitatis. Unde solent verum vocare obiectum formale quod intellectus, cognoscibilitatem autem rationem formalem sub qua; et similiter de bono et appetibilitate relate ad voluntatem.

Quidam inculcant esse diligenter distinguendum inter obiectum formale et motivum actus, cum obiectum qua tale non sit principium actus, sed terminus eius, motivum vero habeat rationem causae efficientis (*Schiffini*, De grat. n. 207; De virt. n. 10). Hic est modus loquendi, qui teneri potest, sed non legitur apud *S. Thomam*, qui con-

stanter docet obiectum formale esse principium actus. E. g.: „Ipsum intellegere non specificatur per id, quod in alio intellegitur [obiectum materiale], sed per principale intellectum, in quo alia intelleguntur [obiectum formale]. In tantum enim ipsum intellegere specificatur per obiectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti“ (1, q. 14, a. 5 et similiter saepissime). Omne id, quod per se intellegitur vel per se appetitur, est etiam causa seu motivum actus. Unde obiectum formale sic conceptum idem est ac motivum. Possunt autem in obiecto formali inesse variae rationes vel condiciones, quae quidem requiruntur, ut obiectum possit attingi a tali potentia vel habitu, quae tamen non sunt id, quod per se intellegitur vel appetitur. Ita nihil volitum nisi bonum cognitum. Nihilominus id quod appetitur est sola ratio boni, non ratio cogniti, sed haec est formalitas seu condicio, sine qua bonum non potest referri ad voluntatem. Itaque interim constat secundum doctrinam S. Thomae actibus et habitibus supernaturalibus obiecta quoque formalia supernaturalia convenire. Quae res magis explicabitur in tractatu de singulis virtutibus.

12. Iam vero quia in rebus moralibus non potest esse sermo de materia et forma nisi secundum analogiam, ideo *multum pendet ex subiectiva consideratione, quo sensu loqui velimus de obiecto formali et materiali*. Ita virtus supernaturalis iustitiae est habitus inclinans ad suum cuique dandum; ergo eius obiectum formale, quo movetur, est ius alterius, ratio autem formalis, quam appetit iustitia, est honestas apparens in eo, quod suum cuique datur. Per hunc respectum iuris servandi virtus supernaturalis iustitiae distinguitur a ceteris virtutibus supernaturalibus, sed hanc rationem suum cuique dandi communem habet cum naturali virtute iustitiae. Si vero cum iustitia naturali comparatur, iustitia supernaturalis aliam formalem rationem habet, qua ab ea distinguitur. Haec autem ratio, quam communem habet cum ceteris virtutibus infusis, est honestas rei, praecise prout conducit ad finem supernaturalem (cf. *S. Thom.*, Quaest. disp. de virtut. a. 10 ad 9 et 10). Sicut enim virtus supernaturalis est habitus disponens ad finem supernaturalem, ita obiectum formale omnis virtutis supernaturalis ut supernaturalis est vel ipse finis supernaturalis vel ea, quae sunt ad hunc finem, et honestas consistens in tendentia in supernaturalem finem (cf. *Gregor. de Val.*, In 1, 2, disp. 5, q. 6, punct. 1; *Salmantic.*, De virtut. tom. 6, disp. 3, n. 20 21). Sed quia haec res iam in tractatu de gratia exposita est (V, n. 66 sqq. 402 sqq.), haec sufficiant ad explicandum conceptum obiecti formalis supernaturalis, prout commune est omnibus virtutibus infusis in oppositione ad virtutes naturales. Imposterum vero, quoties sermo

occurreret de obiecto formali alicuius virtutis supernaturalis, semper intellegemus illam rationem formalem, qua una virtus supernaturalis ab altera distinguitur.

13. Unum tantum hic obiter notare iuvat. Propter defectum tendentiae supernaturalis in iis, qui fidem non habent, SS. Patres saepe docent virtutes infidelium non esse veras virtutes, sed potius vitia, quia scil. deest ordinatio in eum finem, quem Deus hominibus praestituit. Ergo in illis virtutibus nihil quidem deest, quod ex philosophica consideratione ad essentiam virtutis requiritur. Sed deest obiectum formale supernaturale et habitus infusus huic obiecto respondens. Hac ratione identidem loquitur S. Augustinus in disputatione cum pelagianis; sed de hac re iam dictum est in tractatu de gratia (V, n. 137; cf. 144 sqq.). Ceterum patet *posse aliquem hominem e. g. habere virtutem acquisitam temperantiae, qui non habet virtutem infusam, et etiam unam virtutem acquisitam sine altera*, licet non in statu perfecto, quia, qui ab una virtute deficit, deficit a prudentia, prudentia autem perfecta requiritur ad statum perfectum virtutum (S. Thom. 1, 2, q. 65, a. 1 2).

14. Tandem *homo instructus virtutibus infusis, per earum constans exercitium acquirit sibi facilitatem et inclinationem ad earum actus ponendos*, ut experientia constat. De qua facilitate multum disputant theologi, *utrum sit habitus necne, utrum sit habitus naturalis an supernaturalis* (cf. Ripalda, De Ente supern. disp. 52 53; Gregor. de Val., In 1, 2, disp. 4, q. 3, punct. 4; Suarez, De grat. l. 6, c. 14). Sed ne diu haereatur in hac disputatione non valde utili, breviter dico, quod sentio: Haec facilitas est habitus, quia est dispositio permanens ad bonos actus, et illi, qui hoc negant, ponunt solum alia nomina, quibus eadem res significatur. Non vero est habitus supernaturalis, quia facilitas non acquiritur per actum, prout est supernaturalis, sed prout est vitalis versans circa obiectum, in quantum commune est virtuti infusae et potentiae naturali. Ideo facilitas non oritur praecise ratione finis ultimi supernaturalis, sed ratione potentiae vitalis agentis iuste, temperanter, fortiter, et ita porro (cf. Wirceburg. n. 28 sqq. et infra n. 78). Quando e. g. aliquis solet ponere actus iustitiae infusae, facilitas non accedit ad iustitiam quatenus infusa est, neque, quatenus pro termino conaturali habet visionem beatificam, sed quatenus homo assuescit suum cuique dare. Hoc sensu S. Thomas (1, 2, q. 51, a. 4 ad 3; cf. De ver. q. 17, a. 1 ad 4) recte dicit hos actus confirmare habitum praeexistentem, quia in homine iusto ante actus iam adest habitus, qui per actus (extrinsecus) immobilior fit et promptior ad agendum. Quae promptitudo remanet, etiamsi habitus supernaturalis ablatus est.

Actibus virtutum supernaturalium meritorie etiam infusi habitus augentur; unde quidam maiorem facilitatem actibus supernaturalibus

acquisitam explicant per intensiores habitus infusos (e. g. *Salas*, In 1, 2, tract. 10, disp. 4, sect. 5). At haec explicatio non videtur admittenda ob duas rationes: a) Secundum communem sententiam omnes habitus infusi pari gressu crescunt cum gratiae sanctificantis augmento. Experientia autem constat hominem acquirere maiorem facilitatem quoad eas virtutes, in quibus constanter se exercet, quam quoad eas virtutes, quarum actus raro aut numquam ponit. Item gratia aucta ex opere operato non solet eodem modo conferre facilitatem quo opus operantis frequenter repetitum. b) Ille, qui post bonam vitam incidit in consuetudinem graviter peccandi contra certam virtutem, si dein revertitur ad meliorem frugem, solet experiri difficultates in exercitio eius virtutis, contra quam frequenter peccavit, non vero in exercitio aliarum virtutum, contra quas numquam peccavit. Atqui habitus infusos virtutum omnium aequae intensos recepit. Ergo signum est, sola intensione virtutum infusarum non conferri maiorem facilitatem.

15. Unde ad quaestionem, quam theologi disputant, *num ipse habitus supernaturalis det aliquam promptitudinem ad actum*, videtur dicendum: Omnis habitus habet internam inclinationem ad suum actum; sed habitus supernaturalis non removet oppositos habitus vitiosos acquisitos vel alias difficultates, in quarum remotione consistit facilitas externa (cf. *S. Thom.*, De ver. q. 24, a. 4 ad 1; *Suarez*, De grat. l. 6, c. 9, n. 9; *Gregor. de Val.*, In 1, 2, disp. 5, q. 6, punct. 1)¹.

16. Quaestio alia hic occurrit, *num usus habituum supernaturalium pendeat a libera hominis voluntate*. Evidens est hominem iustum libere uti suis habitibus, quatenus potest agere et non agere, intensius et remissius agere. Immo potest actus ponere, ad quos habitus prorsus non cooperantur, ut si iustus venialiter peccat. Ergo non quaeritur nisi hoc, num, quoties iustus bonum actum ponit, ad hunc actum necessario cooperentur habitus supernaturales gratiae habitualis et virtutis actui correspondentis. Negant ii, qui docent posse etiam hominem iustum ponere actus naturaliter tantum honestos agendo pure ex motivo naturali, ut ex naturali misericordia vel iustitia. Illi vero, qui docent actus omnes moraliter bonos hominis iustificati esse supernaturales, affirmant et dicunt ob hoc ipsum actus esse supernaturales, quod in homine iusto necessario ex principiis supernaturalibus

¹ *S. Thomas* hanc rationem affert, cur infundatur habitus caritatis: „Nisi aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur“ (2, 2, q. 23, a. 2). Nam „de condicionem virtutis est, ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem maxime facit amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus“ (Contra gent. 3, 116).

procedant (cf. *Coninck*, De actib. supern. disp. 6, dub. 5, n. 70). Ergo haec quaestio coincidit cum quaestione de obiecto formali actus supernaturalis (cf. De gratia V, n. 402 sqq.).

17. Restat, ut breviter explicemus axioma, quod in hac materia a philosophis et theologis proponi solet: *Virtus est in medio* (*S. Thom.* 1, 2, q. 64). Exemplum rem illustrabit: Qui sine sufficiente ratione periculis se obicit, temere audax est; qui a periculis fugit, etiam ubi recta ratio suadet contrarium, timidus est; qui solet aequè abesse a temeraria audacia et a timiditate, fortis est¹. Idem valet de temperantia, quia ille solus temperans est, qui e. g. a nimio usu cibi et ab insufficienti usu cibi aequè cavet. In his duabus virtutibus non adest obiectivum medium seu *medium rei*, quod pro omni homine et in omnibus circumstantiis valeat, sed res pendet ex prudenti usu rationis rem secundum omnem respectum considerantis; et ideo hae virtutes dicuntur habere *medium rationis* tantum. E contra si quis vult stricte iustitiam sequi, res ex natura determinata est neque subiectivae aestimationi relinquitur; tantum enim dandum est, quantum debetur, nec plus nec minus. Quia alicui plus dare quam ei debetur, est quidem ultra iustitiam, sed per se non contra iustitiam, ideo iustitia non consistit media inter duo vitia extrema, sed sola iniustitia ei opponitur. Aliae vero virtutes morales sunt mediae inter duo vitia extrema, ut temperantia inter nimiam appetentiam cibi et nimiam abstinentiam cibi. Virtutes theologiae non habent ullum medium ex parte rei, cum non sit possibile supremo vero et bono nimis adhaerere; sed medium in eo tantum consistit, quod actus debito tempore, cum debita intensitate et cum aliis debitis condicionibus subiectivis ponantur. Appretiative autem adhaerendum est Deo super omnia (cf. *Wirceburg.* n. 36).

Posset aliquis obicere etiam fidem et spem theologicam consistere in medio; nam fides est media inter levem credulitatem et incredulitatem, et spes est media inter praesumptionem et desperationem. Sed si quis recte consideraverit, videbit hoc medium non pertinere ad ipsam virtutem theologicam, quasi Deo sit cum mediocritate credendum (sicut homini) vel in Deum cum mediocritate sperandum. Levis enim non est in credendo, qui assensu super omnia firmo credit ea, quae certo revelata esse cognovit, sed qui paratus est ad credendum sine certo iudicio credibilitatis. Ergo medium pertinet ad pium credulitatis affectum, qui est virtus moralis, ut postea dicetur. Similiter

¹ Eadem ratione rem illustrat auctor commentarii in Isaiam inter opera *S. Basilii* c. 5, n. 174; „Virtus est medietas quaedam et symmetria. Ex alterutra autem parte immoderatio virtutem excedens et deficientia est inconcininitas et deformitas. Ita fortitudo medietas est, immoderatio eiusdem audacia, et deficientia timiditas est. Itaque animae pulchritudo est symmetria secundum virtutem, foeditas vero immoderatio a malitia procedens“ (*M* 30; 410).

philosophandum est de spe. Actus spei non est medius inter nimiam et modicam confidentiam auxilii divini ad adipiscendam beatitudinem supernaturalem, sed est confidentia illimitata, qualem meretur infinita bonitas, fidelitas, potentia divina. Sed in iudiciis, quae spem praecedunt, potest esse error per defectum et per excessum, et consequenter mali possunt esse actus, qui ex his falsis iudiciis procedunt. Desperans aut iudicat beatitudinem a Deo promissam non esse suum verum bonum, aut iudicat se hoc bonum ne cum auxilio quidem divino posse assequi. Praesumens autem iudicat se posse a Deo obtinere bona, quae Deus vel interdixit vel nullo modo promisit, aut iudicat se suis viribus sine auxilio divino posse assequi bona supernaturalia a Deo promissa. Haec interim sufficiunt. Plura videri possunt apud *Suarez* (De virt. in genere disp. 3, sect. 6).

18. De virtutibus agit *S. Thomas* in 1, 2, inde a q. 49 et in 2, 2, eiusque commentatores. Eminent inter eos *Gregorius de Valentia*, *Suarez*, *Turrianus*, *De Lugo*, *Ripalda*. Inter recentes de virtutibus theologicis scripserunt cardinalis *Mazzella*, *Bouquillon*, *Billot*, *Schiffini*, *Lahousse*; de fide vero *Kleutgen*, *Scheeben*, *Heinrich*, *Wilmers*, alii.

SECTIO I.

DE EXSISTENTIA VIRTUTUM INFUSARUM.

Prop. I. Exsistunt virtutes infusae fidei, spei, caritatis, qui sunt veri habitus; neque praeter has tres exsistit alia virtus theologica. Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 62)¹.

Pars I. Exsistunt virtutes infusae fidei, spei, caritatis.

19. *Arg. 1.* Ex conciliis.

Concilium tridentinum definivit: Iustificatio „non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio hominis per voluntariam [in adultis] susceptionem gratiae et donorum. . . . Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis eius vivum membrum efficit; qua ratione verissime dicitur fidem sine operibus mortuam et otiosam esse, et in Christo Iesu neque circumcisionem aliquid valere neque praeputium, sed fidem, quae per caritatem operatur. Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex apostolorum traditione catechumeni ab ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam aeternam praestantem, quam sine spe et caritate fides praestare non potest“ (sess. 6, c. 7; *Denz.*² n. 799 sq.). „S. q. d. homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: A. S.“ (sess. 6, can. 11; *Denz.* n. 821).

Ergo dogma definitum est in prima iustificatione infundi fidem, spem, caritatem. Porro docet concilium gratiam et caritatem infusam inhaerere iustis. Ergo loquitur non de actibus transeuntibus, sed de

¹ In quantum fieri potest, ad singulas propositiones annotantur articuli Summae theologicae vel Supplementi, in quibus S. Thomas eandem rem tractat vel tangit.

² *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion symbolorum et definitionum. Hoc opusculum semper allegabitur ut supra. — Quomodo illa verba concilii: „Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus . . .“ se habeant ad Rom. 5, 5, cf. *Cornely*, Comment. in epist. ad Rom. 260 sq.

virtutibus permanentibus. Actus fidei et spei supernaturalis secundum concilium praerequiruntur ante iustificationem. Ergo quod in iustificatione infunditur, non est actus, sed virtus. Non actum petit catechumenus ab ecclesia, sed permanentem iustitiam, ad quam integram constituendam pertinent gratia, fides, spes, caritas aliaque dona supernaturalia.

20. Quare *catechismus romanus* mentem concilii ita explicat: „Est autem gratia, quemadmodum tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens. . . . Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia infunduntur“ (P. 2, c. 2, n. 50 51).

21. *Concilium moguntinum* (a. 1549) c. 7 docet: In iustificatione „cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, et per Spiritum Sanctum una cum fide simul caritatem in corde diffusam ac spem accipit, hisque Dei donis in ipso permanentibus non iam solum reputatur aut nominatur, sed vere existit iustus“ (*Hartzheim*, Concil. Germ. VI, 567).

Itaque non est dubium, quin secundum doctrinam ecclesiae exsistant permanentes virtutes fidei, spei, caritatis a Deo supernaturaliter infusae. Concilium tridentinum hanc doctrinam definivit contra haereticos, qui docebant iustificationem perfici sine donis inhaerentibus per solam imputationem externam.

22. Ceterum etiam ante concilium tridentinum catholicorum theologorum erat unanimes hac de re sententia. *Id tantum aliquando disputabatur, num parvulis quoque in baptismo statim haec dona infunderentur*, ut testatur *Innocentius III*: „Illud vero, quod opposcentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter doctores theologos quaestio referatur, aliis asserentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis vero dicentibus et dimitti et virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam“ (Decret. *Gregor.* I. 3, tit. 42, c. 3; *Denz.* n. 410).

23. Haec disputatio postea delata est ad *concilium viennense*, quod sententiam suam in hunc modum declaravit: „Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus, quod et culpa iisdem in baptismo remittitur et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes generalem efficaciam

mortis Christi, quae per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam“ (*Denz.* n. 483). Ergo concilium pro certo supponit virtutes adultis infundi, et consequenter docet existere virtutes infusas. Ex verbis Innocentii III apparet quaestionem fuisse de fide, caritate aliisque virtutibus. Ergo fides, caritas aliaeque virtutes sunt virtutes a Deo infusae.

24. *Arg. 2. Ex consensu theologorum.*

Omnes theologi veteres et recentiores unanimiter docent infundi hominibus virtutes a Deo. Ita *S. Thomas* (1, 2, q. 62, a. 1) et omnes eius discipuli, *Scotus* (In 3, dist. 23, q. 1, n. 14, § „Ad quaestionem“), qui dicit hoc credendum esse propter auctoritatem Scripturae et sanctorum, et omnes scotistae, similiter alii veteres in commentar. ad 3, dist. 23.

25. *Unicus Magister vult caritatem non esse virtutem infusam*, sed ipsum Spiritum Sanctum: „Ipse Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum“ (1, dist. 17). De qua opinione scribit *S. Thomas*: „Magister ponit, quod caritas non est aliquid creatum in anima. Nec est sua intentio, quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosii mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei aut spei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. Sed si quis recte considerat, hoc magis redundat in detrimentum caritatis“ (2, 2, q. 23, a. 2). Magister nullos habuit assecclas suae opinionis. De reliquis autem virtutibus theologicis numquam erat dubitatio.

26. Post concilium tridentinum plurimi theologi censent existentiam virtutum infusarum theologicarum esse de fide. Ita *Vega* (In Trid. l. 7, c. 24), *Suarez* (De gratia l. 6, c. 8, n. 14), *Ripalda*, qui pro hac sententia multos alios theologos allegat (De Ente supern. disp. 120, n. 18 19 31). *Gregor. de Val.* ait probabilius esse de fide (In 1, 2, disp. 4, q. 3, punct. 4, et disp. 5, q. 5, punct. 1).

Alii dicunt non esse quidem de fide, eo quod concilium non diserte loquatur de virtutibus permanentibus, sed nihilominus plerique docent contrarium esse erroneum, cum concilium non possit in alium sensum rationabiliter explicari. Pro qua sententia allegantur a *Ripalda* (l. c. n. 17) *Canus*, *Medina*, *Vazquez*, *Torres*, alii (cf. *Coninck*, De act. supern. disp. 6, dub. 1).

Pars II. Virtutes infusae fidei, spei, caritatis sunt veri habitus.

27. Haec pars, quamquam est certa, non tamen tam immediate patet ex concilio tridentino. Nam concilium in illo capite loquitur de iustificatione adulti. Unde potest aliquis dicta eius ita explicare: In iustificatione infunduntur actus fidei, spei, caritatis, qui actus, quamdiu contrariis actibus non retractantur, moraliter permanent et latiore sensu dicuntur animae inhaerere. Sic igitur sunt quidem virtutes permanentes, sed non veri habitus. Nihilominus haec explicatio est falsa.

28. a) Non est recedendum a proprietate verborum, quamdiu sufficiens ratio non cogit. Atqui non est ratio, cur censeatur concilium locutum esse de virtutibus infusis et animae inhaerentibus non eo sensu, quo theologi hos terminos intellegere solebant. *Pallavicinus* narrat „postulantibus quibusdam, ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusum, delectos Patres respondisse id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat et habitibus congruit, non actibus“ (Hist. conc. trid. l. 8, c. 14, n. 3).

29. b) Concilium gratiam, qua formaliter iustificamur, certe intellexit permanentem qualitatem. Ergo cum dicat cum gratia simul infundi fidem, spem, caritatem, has quoque intellexit permanentes qualitates. Qua de causa *catechismus romanus* dicit infundi gratiam, quae sit qualitas inhaerens, cum nobilissimo comitatu virtutum (P. 2, c. 2, n. 50 51).

30. c) Temporibus *Innocentii III* et *concilii viennensis* disputatio erat, num parvulis habitus infunderentur (Denz. n. 410 483). Ergo pro certo supposebatur habitus infundi adultis, id quod etiam ex doctrina theologorum illius aetatis manifestum est. Itaque quamvis in definitione concilii tridentini non occurrat vocabulum habitus, tamen res est certa et fidei proxima, ut recte ait *Suarez* (De gratia l. 6, c. 8, n. 15) et consentiunt alii theologi locis citatis.

Confirmatur ex eo, quod haec doctrina traditur populo christiano in catecheticis instructionibus de effectu baptismi, licet non sub terminis technicis.

31. d) Idem efficitur ex *S. Scriptura*, secundum quam sumus nova creatura (2 Cor. 5, 17) et divinae consortes naturae (2 Petri 1, 4). Ergo habemus in nobis permanens principium vitae supernaturalis. Hoc autem non in sola gratia consistit, sed etiam caritas Dei diffunditur in cordibus nostris (Rom. 5, 5), quae numquam excidit. Simul autem cum caritate manent in hac vita fides et spes (1 Cor. 13, 1 13). Itaque secundum proprietatem verborum haec intellegenda sunt de donis habitualibus. Si quis vero ea explicaret de repetitis actibus

tantum, sine ratione recederet a proprio sensu verborum et a modo, quo traditio hos textus intellexit.

32. e) *SS. Patres* clare docent esse aliquas virtutes permanentes, quae ab actibus distinguantur. *S. Basilius*: „Sicut cernendi vis est in oculo sano, sic operatio Spiritus Sancti est in anima purgata . . . et quemadmodum ars est in eo, qui illam adeptus est, ita gratia Spiritus in eo, qui recepit eam, semper quidem praesens, at non perpetuo operans“ (De Spiritu Sancto c. 26, n. 61; *M* 32, 179). *S. Ioannes Damasc.*: „Virtutes velut characteres divinae existunt naturae, scil. τὸ esse sine cura, sine sollicitudine, esse simplicem, bonum, sapientem, iustum, ab omni prorsus macula liberum; ad consortium enim sui ipsius considerat hominem“ (De fide l. 4, c. 5; *M* 94, 1107). *S. Gregorius M.*: „In sanctorum cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet [Spiritus Sanctus], iuxta quasdam vero recessurus venit et venturus recedit. In fide etenim, spe atque caritate et in bonis aliis, sine quibus ad caelestem patriam non potest perveniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia atque misericordia, perfectorum corda non deserit. In prophetiae vero virtute, doctrinae facundia, miraculorum exhibitione electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit“ (In Ezech. l. 1, hom. 5, n. 11; *M* 76, 825). Cf. De gratia V, n. 309.

33. f) *Ratio* hanc doctrinam suadet. Nam in ordine naturali Deus non solam naturam dedit ut principium remotum actuum, sed etiam facultates, quae proxime actus respiciunt. Iam vero Deus censendus non est in ordine supernaturali minus homini providisse quam in ordine naturali. Ergo non solum iuvat hominem ad actus secundos supernaturales, sed dat etiam posse in actu primo, et ideo infundit et principium actuum supernaturalium remotum, quod est gratia, et principia proxima, quae sunt virtutes. Porro obiectum principale tendentiae supernaturalis est finis supernaturalis. Ergo praecipue circa hunc finem conferre debet posse agere in actu primo. Hoc autem fit per virtutes theologicas, per quarum actus homo se movet versus Deum ipsum ut finem supernaturalem. Licet igitur actus supernaturales fieri possint per adiutoria mere actualia, ut tamen conaturaliter fiant, praesupponunt principia habitualia (cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 110, a. 2 3).

Pars III. Tres sunt virtutes theologicae, neque plures neque pauciores.

34. Haec quidem doctrina non tam diserte enuntiatur in fontibus theologis, ut eam negare et e. g. plures virtutes theologicas statuere sit haereticum. Nihilominus res est certa.

Iam *S. Paulus* ait: „Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec: maior autem horum est caritas“ (1 Cor. 13, 13). Ergo has tres vir-

tutes enumerat et tamquam unam classem virtutum ab aliis omnibus donis supernaturalibus distinguit.

Eodem modo *SS. Patres* tres has virtutes nominant. *S. Augustinus* scripsit: Enchiridion de fide, spe et caritate, „illa tria per quae diximus colendum Deum. . . . Nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide“ (Enchir. c. 6 8; *M* 40, 233 235). *S. Gregorius M.* ait: Sicut Iob habuit septem filios et tres filias, ita homo iustus habet septem dona Spiritus et tres virtutes theologicas (Moral. l. 1, c. 27; *M* 75, 544). Eiusmodi enumerationes, quae saepe occurrunt, sane indicant persuasionem esse tres distinctas nec plures virtutes theologicas.

Neque ullus videtur exsistere theologus, qui praeter tres illas statuerit alias virtutes theologicas, aut qui negaverit has esse tres virtutes distinctas. Cum concilium tridentinum aperte enumeret fidem, spem, caritatem ut tres virtutes distinctas neque aliam praeterea virtutem theologicam nominet, mirum non est, quod posteriores theologi rem ut plane certam proponunt. Ita e. g. *Suarez* ait: Quamvis propter verba Tridentini adsit tanta certitudo, ut ad virtutalem definitionem sufficere videatur, tamen iste praecisus numerus non est de necessitate fidei, quia pendet ex nonnullis quaestionibus et difficultatibus, quae ad fidem non spectant (De grat. l. 6, c. 8, n. 16).

35. Ceterum *ratio* manifeste suadet has tres, et nullas alias, esse virtutes theologicas. Nam cum visio beatifica excludatur ab hac vita, intellectus noster non potest Deum immediate attingere nisi per fidem, per quam ipsi Deo revelanti intellectualiter adhaeremus. Voluntas autem fertur in Deum, aut ut est bonum, quo nos possumus perfecte beari, et hic motus fit per spem; aut fertur in Deum, ut est summum bonum in se, et hoc fit per caritatem. Itaque actibus harum trium virtutum movemur in Deum ut obiectum formale; hoc autem non fit per ullum alium actum.

36. *Dices*: Ad fidem habendam non solum requiritur habitus in intellectu, sed etiam in voluntate. Ergo habemus praeter virtutem fidei in intellectu aliam virtutem in voluntate, quae est theologica, quia respicit immediate Deum revelantem.

Resp.: Transeat antecedens, quia hoc non est certum. Nego illud, quod dicitur in consequenti, actum huius virtutis respicere immediate Deum; nam immediate respicit honestatem credendi, neque intrinsecus fidem constituit, sed est aliquid praeivium.

37. *Dices*: Theologia statuit ea, quae de Deo ex revelatione cognoscuntur. Ergo est virtus theologica.

Resp.: a) Theologia non est habitus infusus, sed acquisitus; hic autem loquimur de habitibus infusis. b) Etiam si habitus theologiae

infunderetur, theologia, utpote scientia, non esset virtus presse dicta, quia non pendet intrinsecus ex libera voluntate. c) Theologiae obiectum formale sub quo est demonstrabilitas conclusionum ex iis, quae revelata sunt. Ergo non versatur immediate circa Deum (cf. Inst. propaed. I, n. 6 sqq.).

38. *Dices*: Religio colit Deum propter summam eius excellentiam. Ergo est virtus theologica.

Resp.: Religio est actus voluntatis. Itaque si versaretur immediate circa Deum, pertineret aut ad spem aut ad caritatem, quia in Deo non invenitur alia ratio boni, nisi qua aut est bonum nobis aut bonum in se. At non ita est. Nam religio vult cultum divinum, quia Deum colere honestum est. Ergo obiectum eius formale est aliquid creatum. Deus autem ad religionem se habet eo fere modo, quo homo, cui debita solvimus, se habet ad nostram iustitiam, scil. est terminus, cui reddimus quod suum est. Itaque per religionem neque volumus Deum propter ipsum neque internam eius excellentiam propter ipsam; hic enim esset actus caritatis; sed volumus cultum Dei, quia honestum est eum colere propter eius excellentiam. Excellentia Dei movet nos ad ponendos actus cultus, sicut ius creditoris movet debitorem ad solvenda debita. Debitor autem, ut servet iustitiam, nequaquam in reddendis debitis debet velle ius creditoris, sed hoc iure supposito movetur ad actus iustitiae. Similiter supposita excellentia divina homo movetur ad actus religionis. Ut autem virtus voluntatis sit theologica, et obiectum formale quod et obiectum formale quo debet esse divinum (cf. *Wirceburg.* n. 34).

Prop. II. Probabilius existunt virtutes morales per se infusae (Sum. 1, 2, q. 63, a. 3).

39. *Existencia virtutum moralium per se infusarum non est certa, neque contraria sententia censuram theologicam meretur*, idque iam propter auctoritatem *Scoti*, qui ait: „Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scil. quod videntur necessariae propter modum, medium et finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione caritatis, modus autem et medium determinantur per fidem infusam, ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his, qui habent eas acquisitas vel acquirere possunt; nec etiam in aliis, qui scil. non possunt eas acquirere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est maior ratio, quare isti debeant habere et non illi“ (In 3, dist. 36, q. 1, n. 28, § „Licet de istis“).

40. In hunc locum *Poncius* (n. 223) notat: „*Affirmantem partem cum D. Thoma* q. 63, a. 3 *tenent Caietanus, Conradus, Medina ibid., D. Bonaventura, Richardus, Capreolus, Paludanus, Hispalensis* 3, dist. 33,

Vega l. 7 in Trident. c. 24, *Valentia* q. 6 De virtutibus, punct. 1, *Vazquez* disp. 86, *Suarez* l. 6 De grat. c. 9 et alii plures, quos citat et sequitur *Aversa* quaest. 35, sect. 8. Ex his autem antiquiores aliqui, quod rationibus non potuerunt, censuris conati sunt persuadere; nam Capreolus oppositum huius sententiae [vocat] erroneum, Conradus contra definitionem ecclesiae; sed doctius multo et gravius recentiores *Suarez*, *Vazquez*, *Salas*, *Lorca*, *Curiel* et alii hanc rem nullo modo spectare ad fidem putant, et ita sane est. . . . *Negativam partem* tenent *Scotus* hic cum citatis a scholiaste [citantur *Henricus*, Quodl. 6, q. 12, *Durandus* 3, dist. 33, q. 6, *Ocham* 4, q. 3 ad 3, *Gabriel* 4, dist. 4, q. 1, a. 1, concl. 7 et a. 3, dub. 2, alii] cum omnibus scotistis, qualium doctorum sententiam erroris aut temeritatis damnare ob tam levia, quam adducunt adversarii, fundamenta, minus considerate factum videtur, ne quid gravius dicam.

41. Nos sequimur affirmantem sententiam ut probabilior, quia eam docet *S. Thomas* et cum eo plurimi et praestantissimi theologi. Propter auctoritatem theologorum concilium viennense probabilior censuit doctrinam, secundum quam non solis adultis, sed etiam infantibus infunduntur virtutes, i. e., ut ait *Innocentius III*, fides, caritas aliaeque virtutes (supra n. 22); nomine autem aliarum virtutum non potest sola spes significari; ergo etiam indicantur virtutes morales.

42. Item *SS. Patres* cum virtutibus theologicis etiam virtutes morales inter munera Sancti Spiritus enumerant; ergo, sicut illas, ita has quoque infusas noverant (supra n. 32). *S. Basilius* explicans illud Psalmi 29, 8: „Domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem“, dicit decorem esse pulchritudinem naturalem creatione acceptam, virtutes, quae dent robur ad exsequenda officia, esse prudentiam, temperantiam, iustitiam, fortitudinem; dein ita pergit: „Verumtamen ut et decor animae accedat, et adsit vis exsequendi officia, ad hoc gratia divina opus est. . . . Pulcher quidem eram secundum naturam, sed languidus, quia ex insidiis serpentis peccato occisus eram. Pulchritudini ergo meae, quam a te ex prima constitutione acceperam, addidisti vim exsequendi officia. Pulchra igitur est anima, quae in propriarum virtutum symmetria conspicitur“ (In Ps. 29 n. 5; *M* 29, 315 sq.). *S. Augustinus* de quattuor virtutibus cardinalibus ait: „Istae virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei donantur nobis“ (In Ps. 83 n. 11; *M* 37, 1066). Alio loco dicit in iusto esse pietatem, castitatem, sobrietatem, immo exercitum virtutum. „Quomodo enim imperator per exercitum suum facit, quodcumque placet, sic Dominus Iesus Christus, incipiens habitare in interiore homine nostro, utitur istis virtutibus quasi ministris suis“ (In 1 Io. tr. 8, n. 1; *M* 35, 2036). *S. Prosper* docet Adamum peccato commisso perdidisse „lumen decusque virtutum. . . . Perdidit primitus fidem, perdidit continentiam,

perdidit caritatem, spoliatus est sapientia et intellectu, caruit consilio et fortitudine, et impie altiora sectando a veritatis scientia et oboedientiae pietate deiectus est“ (Contra Collat. c. 9; *M* 51, 237). Adam non amisit virtutes acquisitas, sed infusas; atqui quod Adam perdidit, nos per Christum recipimus. *Iulianus Pomerius*: „Virtutes istae, quae tantum continent perfectionis in numero [quaternario], sollicitè considerare debemus, quantam sanctitatem conferant animo christiano, et quam nihil perfectionis umquam sit, quod in istis perfectionibus non sit. Nam si facit temperantia temperantem, prudentia prudentem, iustitia iustum, fortitudo fortem, eo, qui temperanter, iuste et prudenter agit ac fortiter, nescio, quid possit esse perfectius. . . . Verumtamen hoc imprimis nosse ac tenere debemus, quod istae quattuor virtutes vel omnes, quae ex illis exsistunt, dona sint Dei, et quod nullus eas habet, habuit aut habebit, nisi cui Deus, qui est omnium virtutum proprietas et origo, contulerit. Quoniam quicumque, quocumque tempore, in quacumque gente in Deum credentes ex fide vixerunt, illius dono temperantes ac prudentes, iusti ac fortes fieri utique potuerunt. Qui autem nescientes Deum vel etiam blasphemantes sine fide vixerunt, nihil earum virtutum a Deo accipere vel habere potuisse credendi sunt“ (De vita contemplativa l. 3, c. 19; *M* 59, 501 sqq.).

43. *S. Paulus* ait: „Non dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis [fortitudinis] et dilectionis et sobrietatis“ (2 Tim. 1, 7). Atqui Deus dedit nobis habitum dilectionis infusum, ergo etiam fortitudinis et sobrietatis. Similiter Sapiens docet quattuor virtutes cardinales esse dona sapientiae divinae (Sap. 8, 7).

44. *Ratio* idem suadet, quia, sicut per virtutes theologicas homo constituitur in actu primo perfecto respectu ipsius finis supernaturalis, ita per virtutes morales respectu mediorum ad hunc finem (*S. Thom.* 1, 2, q. 63, a. 3). Per hoc sufficiens responsum datum est ad difficultatem Scoti, quia, licet absolute res fieri possit, sicut ipse dicit, tamen sine virtutibus moralibus infusis ordo supernaturalis non esset omni ex parte perfectus, quia homo in actu primo non esset proportionatus ad agendum supernaturaliter circa obiecta propria virtutum moralium ut moralium; et concupiscibilis et irascibilis, in quantum sunt subiecta virtutum, carerent interna elevatione supernaturali.

45. *Quot sint virtutes morales infusae*, multo etiam minus quam ipsa existentia harum virtutum determinatur per fontes theologicos. Is, qui omnino admittit virtutes morales infusas, saltem debet admittere quattuor virtutes cardinales, quia hae in fontibus theologis semper enumerantur ut quattuor distinctae et principales virtutes (cf. supra n. 8). *S. Basilius* nominatis quattuor virtutibus cardinalibus ait: „*Ἡ λοιπὰ ἀρετὰ*

ταῖς γενικαῖς ταύταις ὑποδιαγορεύμεναι“ (epist. 2, n. 2; *M* 32, 228). Sed hae etiam sufficere videntur; nam omnes aliae virtutes aut sunt earum partes integrales aut potestativae aut subiectivae. Iam vero partes integrales non constituunt diversas virtutes, sed requiruntur, ut una eademque virtus perfecte adsit. Partes vero potestativae deficiunt a perfectione virtutis ratione obiecti, circa quod virtus non potest perfectum actum habere. Haec autem ratio non postulat distinctos habitus. Tandem partes subiectivae versantur quidem circa diversa obiecta, sed prout haec obiecta in communem aliquam rationem conveniunt, et ideo videtur sufficere habitus, cuius obiectum formale est communis haec ratio. Ita qui inclinatur ad dandum unicuique suum, non minus paratus est ad reddenda debita creditoribus quam ad praestandam oboedientiam debitam superioribus. Nam si vult unum facere et non alterum, non movetur ad agendum ex iustitia, sed ex alia consideratione. Idem valet de aliis virtutibus, ut si quis vult servare temperantiam circa cibum, sed non circa potum. Nihilominus si quis putat postulandos esse plures habitus morales infusos quam quattuor, nihil obstat, quominus plures statuatur. De intellectu, scientia, sapientia, num infundantur, infra videbimus (Prop. VI).

46. *Suarez* ait: „Dicendum est omnibus iustis infundi quattuor virtutes cardinales cum omnibus partibus et speciebus suis eiusdem ordinis cum ipsa gratia ac subinde supernaturales et per se infusas“ (De grat. l. 6, c. 9, n. 7).

47. *Salmanticenses* docent: „In quolibet iusto reperiri virtutes morales infusas circa omnem materiam, circa quam possunt naturales acquiri, atque adeo antecedenter ad istas esse simpliciter virtuosum, humilem, castum, fortem etc. Ratio est, quia in omni materia, ubi prudentia naturalis potest invenire honestatem et constituere medium attingibile a virtute acquisita in ordine ad naturalem finem, potest similiter prudentia infusa in ordine ad supernaturalem; ergo possibilis est et de facto dabitur cum gratia virtus infusa circa talem materiam, attingens in ea honestatem et media supernaturalia“ (De virt. disp. 3, dub. 1, n. 18).

SECTIO II.

QUANDO INFUNDANTUR VIRTUTES.

Prop. III. Probabilius nulla virtus infunditur ante primam iustificationem (Sum. 1, 2, q. 62, a. 4).

48. Convenit inter omnes caritatem non infundi ante gratiam iustificationis, sed dissentiunt de fide et spe.

De qua disputatione *Coninck* ait: „Multo probabilius est infidelibus, dum incipiunt converti ac fidei et spei actus prius tempore eliciunt, quam habeant actum caritatis aut baptizentur, atque adeo communiter, prius etiam infundi habitum fidei et spei quam habitum caritatis. Ita *Caietanus* et *Bañes* 2, 2, q. 6, a. 2, circa resp. ad 3; *Medina* 1, 2, q. 62, a. 4; *Suarez* 3, tom. 3, disp. 28, sect. 3 sub finem; *Salas* 1, 2, tract. 11, disp. 3; *Vazquez* 1, 2, disp. 203, c. 9, n. 117; *Valentia* 2, 2, disp. 1, q. 6, punct. 2; *Turrianus* 2, 2, disp. 41, dub. 9; *Lorca* ibid. disp. 32; *Pesanti* q. 4, a. 7, concl. 3 et alii“ (De act. supern. disp. 6, dub. 4, n. 51). Itaque haec sententia a multis et magnis theologis defenditur et est probabilis.

49. Nihilominus opposita sententia est probabilior. Eam docet *Petrus Lombardus*: „Fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et caritate. . . . Potest tamen credi aliquid, quod non speratur; nihil autem potest sperari, quod non creditur. . . . Inde est, quod in Scriptura plerumque reperitur, quod fides praecedat spem et spes sequitur fidem; non quod virtus fidei praecedat virtutem spei virtute vel causa, sed quia actus fidei naturaliter praecedat actum spei; quod etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, ut naturaliter praecedat spem, non tempore. Unde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et bonorum operum“ Ergo virtus fidei ratione tantum prius est quam ceterae virtutes, non tempore. Addit, non ideo fidem esse fundamentum caritatis. Contra hoc sibi obicit ex Gregorio M.: „Non caritas fidem, sed fides caritatem praecedat, quia nemo potest amare, quod non crediderit.“ Respondet Lombardus: „Hoc accipi potest de fide, quae virtus non est; ipsa enim spem et caritatem frequenter praecedat; vel de actu [virtutis] fidei, qui forte naturaliter actum caritatis praecedat, sicut actum spei, quod verba praemissa, diligenter notata, innuunt.“ Hoc est manifestum, Gregorium in toto contextu (super *Ezech.* 1. 2, hom. 4, n. 13; *M* 76, 981) loqui de actu fidei. Putant autem quidam Lombardum in priore parte distinctionis docere habitum fidei informis frequenter infundi ante caritatem. De qua re nihil dicit, neque haec explicatio quadrat in verba Gregorii; sed sensus est: Si agitur de actu fidei informis, quae virtus non est, sic fides frequenter praecedat alias virtutes; sin autem agitur de actu fidei formatae, haec fides tempore simul est cum ceteris virtutibus, sed natura eas praecedat. Concedit quidem Lombardus etiam habitum fidei inveniri sine caritate, scilicet in malis christianis, qui in iustificatione omnes virtutes simul acceperant, sed caritate perdita fidem informem retinent; „quae fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quaedam dona Dei sunt. Si vero quaeritur, utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit quae bonus christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas succedat, quae virtus sit, utrumlibet sine

periculo dici potest; mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.“ Itaque Lombardus docet in prima iustificatione omnes virtutes simul infundi; nullo verbo dicit fidem infundi ante primam iustificationem, sed concedit eam manere ut fidem informem in peccatore et per sequentem iustificationem formari (Sent. l. 3, dist. 23, n. 4 5 9; vel in editione Francisc. c. 4 5 8 9).

Hoc sensu Lombardum interpretatur *S. Thomas*, qui ad quaestionem, „utrum fides sit prior aliis virtutibus“, sic respondet: „Aliquid potest dici prius altero et tempore et natura. Tempore quidem omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur, sed . . . fides, quantum ad id, quod fidei est, prior est omnibus aliis virtutibus secundum naturam“ (In 3, dist. 23, q. 2, a. 5). Actus quidem fidei praecedit caritatem, non vero habitus. „In uno et eodem [homine] fides praecedit spem et spes caritatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur“ (1, 2, q. 62, a. 4). „In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia . . . omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. Secundum hoc igitur dicendum est, quod actus quidam laudabiles praecedere possunt actum et habitum paenitentiae, sicut actus fidei et spei informium“ (3, q. 85, a. 6). *S. Thomas*, ubicumque loquitur de hac re, constanter docet fidem infundi simul cum ceteris virtutibus; numquam vero dicit fidem informem infundi ante primam iustificationem. Utique agnoscit etiam fidem informem ut donum Dei. „Fides informis est communis omnibus membris ecclesiae, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum“ (2, 2, q. 4, a. 5 ad 4). Nam „idem est habitus fidei formatae et informis“, prout est cum caritate vel sine caritate (ibid. a. 4). Facit sibi obiectionem, quod tunc gratia adveniens est magis efficax in homine infideli, qui primum convertitur, quam in homine fideli, qui iterum convertitur. Respondet (l. c. ad 3) hoc esse per accidens, quia in fideli iam invenit fidem eamque solum confortat et perficit, in infideli autem de novo creat, sicut etiam alibi eandem difficultatem solvit: „Gratia non habet minorem efficaciam, cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens, quia in eo, qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat“ (De verit. q. 14, a. 7 ad 1).

Defensores igitur oppositae opinionis, ut se extricent ab auctoritate *S. Thomae*, dicunt eum semper loqui de integro effectu iustificationis, numquam vero considerare fidei habitum separatim sumptum. Hoc est sine dubio verum; nam si *S. Thomas* non agnoscit infusionem habitus fidei ante primam iustificationem, de ea non loquitur. Si vero agnosceret, eius doctrina de infusione simultanea habituum non maneret vera. Nam in homine adulto, de quo solo agitur in hac quaestione

ante primam iustificationem tempore praecedit fides. Ergo si tunc iam infunditur habitus fidei, hic non infunditur simul cum ceteris virtutibus (cf. infra n. 50 55).

Eadem est doctrina *S. Bonaventurae*: „Omnes virtutes simul infunduntur et simul sunt quantum ad substantiam et essentiam“, sed non secundum usum (In 4, dist. 14, pars 1, a. 2, q. 3 ad 2). „Est loqui de fide et aliis virtutibus dupliciter, scilicet quantum ad habitum et quantum ad actum. Si quantum ad habitum, sic est ibi similtas; si quantum ad actum, sic est ibi naturalis ordo, pro eo quod actus fidei praeambulus est ad actum spei et caritatis“ (In 3, dist. 23, expos. text., dub. 6). Fides informis est duplex: altera, qua assentiunt veritati propter creatas rationes, et haec est acquisita nec habet rationem virtutis; altera, qua assentiunt propter auctoritatem et illustrationem divinam, et in talibus est fides per infusionem (l. c. a. 2, q. 2, concl. et ad 2). „Hoc etiam modo fides informis, quae quidem est in malis christianis, habet esse in genere virtutis“ (l. c. q. 1, concl.). Haec fides non est in haereticis, sed in solis malis catholicis (l. c. ad 4): „Et haeretici quidem, si cognoscunt aliquos articulos, est ex quadam persuasione humanae rationis, immo fictionis; etsi secundum illam omnibus articulis fidei assentirent, adhuc tamen virtutem fidei non haberent, cuius est intellectum in Christi obsequium captivare. Ideo non est simile de cognitione articulorum in viro fideli; et pro tanto non sequitur, quod si illa cognitio in haereticis est acquisita, quod haec in fidelibus non sit infusa.“ Bonaventura in solis catholicis agnoscit infusam fidem informem, quam acceperunt simul tempore cum gratia et ceteris virtutibus, quaeque informis facta est deperdita gratia et iterum formatur adveniente denuo gratia, „qua non excluditur ipsius fidei informis habitus, sed solum usus et defectus“ (l. c. q. 4). „Sic fides modo est informis, modo formata ratione alterationis factae in anima, quae modo habet gratiam, modo privatur ipsa per culpam“ (l. c. q. 5 ad 3).

Scotus haec ait: Virtutes theologicae possunt per se separari, sicut sola caritas manet in caelo, et fides manet sine caritate in peccatore fideli. „Sed numquid in fieri vel in infusione sunt conexae, ita quod una non possit infundi sine alia?“ Respondet: „Ex se non necessario conectuntur in infusione, sed ex liberalitate divina conectuntur, quia Deus . . . spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanet; perfecta autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, et quantum ad voluntatem spem et caritatem“ (In 3, dist. 36, q. 1, a. 4, n. 30). Eiusdem sententiae sunt *Durandus*, *Occam*, *Biel* et, ut videtur, veteres omnes. Ex recentioribus *Ripalda* (De Ente supernat. disp. 128, sect. 2, n. 9), *De Lugo* (De fide disp. 16, sect. 2, n. 14), *Vega* (In Trid. l. 7, c. 28), *Wirceburg.* (De virtut. n. 48), multi alii. Sed ex auctoritate theologorum res decidi nequit.

50. *Arg. 1.* Ex efficacia baptismi.

Quotiescumque homo iustificatur per baptismum, baptismus est causa instrumentalis infusionis fidei et spei. Atqui secundum sententiam adversariorum baptismus in adultis numquam habet hanc efficaciam. Ergo haec sententia est minus probabilis.

Prob. mai. Concilium viennense docet baptismum probabilius infantibus infundi virtutes, quia pro iis eandem efficaciam habeat atque pro adultis, quibus habitus infunduntur (*Denz* n. 483). Concilium tridentinum sine ulla distinctione docet baptismum esse causam instrumentalem iustificationis, in qua infundantur gratia et virtutes (*Denz* n. 799 sq.). Ergo baptismus habet efficaciam infundendi adultis fidem et spem.

Prob. min. Adultus non iustificatur per baptismum, nisi antea credit et sperat. Atqui secundum adversarios quando homo supernaturales actus fidei et spei elicit, ei infunduntur habitus fidei et spei. Ergo baptismus numquam habet efficaciam infundendi adultis has virtutes. Unde adversariis nihil remanet, nisi ut dicant baptismum ex se habere hanc efficaciam, at eam in adultis numquam posse transire in actum, sed in iis per baptismum augmentum tantum fieri illarum virtutum (cf. *Coninck* l. c. n. 57). Hoc autem responsum est minus probabile. Adde, quod secundum concilium tridentinum catechumeni ante baptismum petunt fidem ab ecclesia. Atqui non petunt fidem, quam iam habent. Ergo ex suppositione nondum habent habitum fidei.

51. *Arg. 2.* Ex verbis concilii tridentini.

Concilium tridentinum sess. 6, c. 7 docet: „In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem“ (*Denz* n. 800). Atqui secundum adversarios fides et spes numquam in ipsa iustificatione adultis infunduntur, sed semper ante iustificationem, neque simul infunduntur, sed successive.

52. *Neve dicas* contra hoc ultimum, concilium non loqui de simultaneitate temporis, sed de simultaneitate paritatis, quatenus omnes virtutes pariter infunduntur. Nam in toto capite 6 et 7 loquitur de iis, quibus homo successive a statu peccati ad iustificationem pervenit. Ergo si concludit: In ipsa iustificatione homo haec omnia simul accipit, censendum est loqui de simultaneitate temporis.

53. *Dices:* concilium statim addit: „Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, non unit perfecte cum Christo.“ Ergo docet prius adesse fidem, dein tempore post accedere spem et caritatem. *Resp.:* *Nego conseq.* Nam concilium docet contra haereticos solam fidem non sufficere, sed debere accedere caritatem. Atqui per hanc doctrinam

nihil statuitur de posterioritate temporis, sed ad summum aliquid de ordine rationis.

54. *Arg. 3. Ex convenientia.*

Omnibus fatentibus virtutes se habent ad gratiam sicut facultates ad naturam. Atqui inconueniens est prius dari facultates quam naturam. Haec quidem sunt secundum analogiam dicta et ideo non ostendunt absolutam impossibilitatem. Nihilominus verum est prius perficiendum esse hominem in esse supernaturali quam in facultate agendi supernaturaliter. Quare virtutes recte dicuntur „nobilissimus comitatus“ gratiae, id quod verum non est de fide et spe, si ex natura rei adultis prius infunduntur quam gratia.

55. *Potest tamen homo adultus appellari fidelis ante iustificationem propter actum fidei elicitum et moraliter permanentem*, quo sensu intellegenda sunt dicta SS. Patrum de fide, quae praecedat iustificationem. Eodem modo explicantur verba S. Thomae de homine, „qui accipit a Deo fidem absque caritate“ (2, 2, q. 6, a. 2 ad 3); nam in contextu sermo est de fide actuali, qua quis cessat a peccato infidelitatis. En verba S. Thomae: „Ille qui accipit a Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini, ut credat.“ Ergo Deus facit, ut homo cesset ab actu infidelitatis et credat. Dicunt: In praecedenti obiectione sermo est de habitu fidei, ergo etiam in hac obiectione. Sed quae sit in hac conclusione consequentia, non apparet. Praeterea si in praecedenti obiectione sermo est de habitu fidei informis, ibi non asseritur eum infundi ante primam iustificationem. S. Thomas numquam loquitur de habitu fidei informis nisi in christianis peccatoribus. Ceterum quod 2, 2, q. 6, a. 2 ad 2 non habitum fidei informis cum actu peccaminoso comparat, sed actum cum actu, si hoc loco forte dubium esset, alio loco clarum est, ubi eandem quaestionem tractat: „Utrum fides informis sit donum Dei“, et eandem difficultatem sic solvit: „In actu fidei informis est defectus alicuius, quod debet esse, non autem est ibi positio alicuius, quod esse non debeat; et ideo actus ille est imperfectus, non autem malus; et propter hoc a Deo est actus, non autem defectus“ (In 3, q. 23, a. 2 ad 6).

56. *Dices: Totum hoc argumentum nihil probat; nam fides et spes conservantur sine gratia, ergo possunt etiam produci sine gratia.*

Resp.: Nemo negat per potentiam Dei posse infundi fidem et spem sine gratia, cum sint habitus distincti. Sed quaestio est, num

Deus velit hos habitus ante gratiam producere. Itaque si adversarii possunt afferre argumentum pro prima productione horum habituum ante gratiam, sicut possunt pro conservatione post amissam iustificationem, admittenda est eorum doctrina. Sed contrarium probabilius verum est, ut argumenta ostendunt. Neque quod sufficit ad conservationem, sufficit ad infusionem, nam ad conservationem sufficit carentia infidelitatis, quam non sufficere ad infusionem omnes concedunt.

„De virtutibus autem moralibus nulla hic est difficultas; nam quicumque fatentur has nobis infundi, etiam fatentur eas infundi simul cum caritate“ (*Coninck*, De act. supern. disp. 5, dub. 4, n. 48). Cf. *Suarez* (De grat. l. 8, c. 23, n. 15), *Ripalda* (De Ente supern. disp. 128, n. 15), *Salmantic.* (De virt. disp. 4, dub. 2, n. 20). Et est diserta doctrina *S. Thomae* (1, 2, q. 65, a. 2 3).

57. *Schol.* Num virtutes physice effluant ex gratia sanctificante.

Inter eos, qui docent virtutes infundi simul, nonnulli censent ex ipsa gratia sanctificante habitus virtutum infusarum physice procedere.

S. Thomas ait: „Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum“ (1, 2, q. 110, a. 4 ad 1; cf. a. 3 ad 3, et 3, q. 62, a. 2). Ad quae verba notat *Ripalda*: „En emanatio virtutum a gratia est, sicut emanatio physica potentiarum animae ab ipsa anima“ (De Ente supern. disp. 121, sect. 3, n. 12).

58. Theologi, qui ita sentiunt, *argumentantur ex conexione virtutum cum gratia*; nam quamdiu gratia non adest, non adsunt virtutes, statim vero ubi adest gratia, adsunt etiam virtutes. Ex tali autem conexione in rebus naturalibus concludimus unum physice procedere ab altero, ut calorem ab igne. Neque enim dicimus: Quando adest ignis, solus Deus producit calorem. Ergo a pari non debemus dicere solum Deum producere virtutes, sed Deum per gratiam sanctificantem.

Patet argumentum non valere contra eos, qui docent fidem et spem infundi ante gratiam. Immo hi ex opposito procedunt et ita argumentantur: Fides et spes possunt manere sine gratia. Atqui quod non pendet a gratia in conservari, non procedit ab ea in fieri. Ita e. g. *Suarez* (De grat. l. 6, c. 13, n. 20). Sed priores theologi minorem non concedunt, cum possit v. g. calor conservari, etsi ignis extinctus sit, et similiter virtutes possunt conservari a Deo, etsi gratia destructa est. Vides in re, cuius essentia nobis tam obscura est, non posse efficax argumentum pro una parte aut altera afferri: sed si quis tenet necessitatem gratiae ante infusionem virtutum, facile quoque potest sequi sententiam *S. Thomae* ob rationem allatam.

SECTIO III.

DE AUGMENTO ET AMISSIONE VIRTUTUM.

Prop. IV. Virtutes intrinsecus augentur tum per dignam susceptionem sacramentorum tum per meritum de condigno. Theologice certa (cf. Sum. 1, 2, q. 66, a. 1 2; q. 114, a. 8; 2, 2, q. 24, a. 4).

Pars I. Virtutes intrinsecus augentur.

59. S. Scriptura saepe docet augeri iustificationem a Deo acceptam, quae, ut vidimus, complectitur gratiam et virtutes. „Iustorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectam diem“ (Prov. 4, 18). „Qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc“ (Apoc. 22, 11). „Deus spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe et virtute Spiritus Sancti“ (Rom. 15, 13). „Usque ad vos pervenimus in evangelio Christi . . . spem habentes crescentis fidei vestrae“ (2 Cor. 10, 14 15). „Hoc oro, ut caritas vestra magis ac magis abundet“ (Phil. 1, 9).

60. *Neque vero haec intellegenda sunt de solis actibus, sed etiam de habitibus.* Nam cum iustificatio supernaturalis consistat in habitibus, qui crescit in iustificatione, crescit in habitibus, quemadmodum explicat apostolus: „Veritatem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ Χριστός), ex quo totum corpus compactum et conexum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate“ (Eph. 4, 15 16). Ergo per bona opera artius singula membra cum Christo coniunguntur et plenius partem habent in vita supernaturali, quae a Christo capite in singula membra corporis mystici descendit. Cum Christo autem coniungimur per gratiam et virtutes. Ergo si per bona opera coniunctio cum Christo perficitur, gratia et virtutes perficiuntur.

Quare si apostoli Dominum orant: „Aduge nobis fidem“ (Luc. 17, 5), et si ecclesia cum iis orat: „Omnipotens, sempiternus Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum“ (dom. 13 post pentec.), haec verba intelleguntur de augmento habituum supernaturalium. Non potest quidem augmentum habituum supernaturalium immediate per viam impetrationis obtineri, sed rogamus Deum, ut iuvet nos ad ponendos eos actus, quibus virtutes augeantur. Unde intentio orantis fertur in augmentum habituum ut in finem, in actus vero supernaturales ut in medium ad finem.

61. SS. Patres docent eandem specie virtutem supernaturalem esse secundum varios gradus in variis hominibus. *S. Augustinus*: „Alius alio fortior, alius alio sapientior, alius alio iustior, alius alio est

sanctior“ (In Io. tract. 67, n. 2; *M* 35, 1812). His variis gradibus virtutum docet ibidem respondere varias mansiones caelestes. Ex eodem principio *S. Hieronymus* contra Iovinianum arguit virtutes maiores quaerendas esse, quia „paratae sunt in caelo plurimae et diversae mansiones plurimis diversisque virtutibus“ (Contra Iov. l. 2, n. 28; *M* 23, 324). Atqui virtus, quae habet gradus, potest augeri. Unde *S. Gregorius M.* ait: „Nec mirum, si de virtute in virtutem gradus sunt, quando ipsa unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus augetur“ (In Ez. l. 2, hom. 3, n. 4; *M* 76, 960). *S. Prosper*: „Semper sanctis superest, quo crescere possint, et perfectorum gloria principium est. Virtutem virtus pariat“ (Epigr. 27; *M* 51, 507). *S. Basilus*: „Necesse est, ut ii, qui sunt ad virtutem instruendi, primis gradibus [scalae caelestis] admoveant vestigium, indeque ad sequentes gradus semper progressi, tandem paulatim progrediendo, ad altitudinem naturae humanae convenientem perveniant“ (In Ps. 1, n. 4; *M* 29, 218).

62. Secundum *concilium tridentinum* iustitia, qua iustificamur, consistit in remissione peccatorum et infusione gratiae et virtutum. Atqui hanc iustitiam unusquisque recipit „secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem“ (sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 799). Ergo qui melius se disponit, accipit maiorem gradum iustitiae et virtutum. Virtutes autem, si gradus habent, sunt augmenti capaces.

Porro „sic iustificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus (2 Cor. 4, 16) inquit, de die in diem, hoc est . . . in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur, sicut scriptum est: Qui iustus est, iustificetur adhuc (Apoc. 22, 11). Et iterum: Ne verearis usque ad mortem iustificari (Eccli. 18, 22). Et rursus: Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum (Iac. 2, 24). Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta ecclesia, cum orat: Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum“ (sess. 6, c. 10; *Denz.* n. 803). Ergo iustitia augeri potest, et cum iustitia simul augentur virtutes infusae. Eodem igitur modo, quo ex ecclesiae definitione certum est esse virtutes infusas, eodem modo certum est eas posse augeri.

63. Theologi omnes docent virtutes posse augeri, sed disputant, qua ratione hoc fiat. *Suarez* ait: „In hoc puncto nullum theologum invenio, qui dixerit gratiam seu habitus infusos esse qualitates ita indivisibiles, ut per intensionem augeri nequeant. Nec etiam invenio, qui absolute negaverit intervenire de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis ac magis per opera sanctificatur. Denique non invenio, qui negaverit hoc augmentum, quacumque ratione aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem. Unde tria haec vera esse et certa suppono“ (De grat. l. 9, c. 2, n. 3).

64. *Sed in quo consistit maior intensio habitus?* Imprimis non consistit in eo, quod habitus ad plura explicite extenditur, sicut e. g. fit, quando fidelis maiorem notitiam fidei accipit et ea, quae antea implicite tantum credidit, explicite credere incipit. Haec extensio non est internum augmentum habituum, sed multiplicatio actuum, quae ad habitum extrinsecus se habet. Virtus fidei, etiam minima, ex natura sua se extendit ad omnia credenda, et idem valet de aliis virtutibus relate ad sua obiecta. Unde nihil impedit, quominus aliquis maiorem fidem habeat, licet pauciora explicite credat quam alius (*S. Thomas* 2, 2, q. 5, a. 4; q. 24, a. 5).

65. *Neque augmentum virtutum consistit in eo, quod virtutes per repetitos actus fiunt magis firmae et immobiles* (supra n. 14). Haec firmitas eo oritur, quod homo melius perspicit rationes moventes ad exercitium virtutis et inanitatem rationum retrahentium a virtute, et quod voluntas inclinatur ad obiecta virtutis et magis magisque exiit affectum erga obiecta contraria. Unde fit, ut non tam facile occurrant difficultates, quae antea numquam in mentem venerunt et ideo perplexitatem creant, et ut concupiscentia, quae ad instar habitus adest, non tam facile praeveniat deliberationem, quia ponderi eius aliud pondus per modum consuetudinis contrariae opponitur. Patet autem hoc augmentum virtutis esse aliquid externum habitibus infusis, quod non tam ipsos hos habitus perficit, sed potius hominem respectu actuum ex habitibus procedentium.

66. *Admittendum est igitur augmentum, quo ipsi habitus infusi crescunt.* Hoc augmentum, quod vocatur *intensivum*, omnes theologi admittunt, et plures dicunt hoc esse de fide, quia scil. ea, quae concilia docent, non possunt aliter intellegi (cf. *Suarez*, De grat. l. 9, c. 2, n. 4 7. *Ripalda*, De Ente supern. disp. 129, n. 10). Sed alii explicant hoc augmentum per additionem gradus ad gradum, alii per maiorem radicationem.

67. *Augmentum virtutis fieri per maiorem radicationem in subiecto* docent communiter thomistae, explicantes 2, 2, q. 24, a. 5, ubi *S. Thomas* ait: „Caritas augetur solum per hoc, quod subiectum magis ac magis participat caritatem, i. e. secundum quod magis reducitur in actum illius ac magis subditur illi. Hic est enim augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo, quod inhaeret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius, formam esse maiorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex se ipsa, non per comparisonem ad subiectum.“

68. Ut haec verba rite intellegantur, *non est putandum excludi augmentum virtutis secundum essentiam*; nam *S. Thomas* statim addit: „Sic ergo caritas augetur per hoc, quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam.“ Contrariam vero opinionem diserte reicit: „Quidam dixerunt caritatem non augeri secundum essentiam, sed secundum radicationem in subiecto vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, eius esse est inesse; unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita, quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sed ita, quod magis ac magis in subiecto esse incipiat“ (2, 2, q. 24, a. 4 ad 3).

69. Iam si certum est virtutes augeri secundum essentiam, recte dicere licet *virtutes augeri per additionem*, non hoc sensu, quod caritas additur caritati ut nova forma, ut sint duae caritates in anima, sed hoc sensu, quod novus gradus accedit, qui priorem gradum supponit et cum eo unam formam efficit, ut sic anima magis subdatur caritati eaque perfectius informetur. Neque possunt thomistae negare esse accidentis et inesse accidentis distingui, cum ipsi admittant accidentia absoluta per omnipotentiam Dei sine subiecto conservari posse. Hoc autem supponit distinctionem et separabilitatem esse accidentis ab inesse accidentis. Ergo esse accidentis eatenus tantum est inesse accidentis, quatenus ex natura sua postulat, ut informet subiectum. Unde novus gradus accidentis non potest esse, quin naturaliter sequatur nova informatio subiecti; et quia augmentum formae supponit iam informationem, per augmentum virtutis subiectum magis informatur virtute, et virtus magis radicatur in subiecto.

Multa alia hic disputari possunt de intensione qualitatum, quae, cum non sint theologica, sed pure philosophica, omittimus. Qui plura desiderat, inveniet apud *Suarez* (Metaphys. disp. 46), *Vazquez* (In 1, 2, disp. 82), *Coninck* (De act. supern. disp. 22, dub. 3), *Ripalda* (De Ente supern. disp. 129, sect. 2), *Salas* (In 1, 2, tract. 10, disp. 4, sect. 4), *M. Limbourg*, Über Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus; Über Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend (Zeitschrift für kath. Theologie 1886, 107 sqq. 277 sqq.).

70. Quaerunt hic etiam, *num virtutes sine fine augeri possint*. Cum certum sit virtutes non augeri in altera vita, sensus quaestionis est, utrum in hac vita virtutes semper augeri possint, an sit certus terminus, ultra quem augmentum virtutum sit impossibile. Talis terminus potest concipi aut internus ex natura virtutum resultans, aut externus per liberam ordinationem Dei statutus.

71. *De interno termino* loquitur S. Thomas agens de caritate, sed verba eius facile applicantur ad alias virtutes: „Ipsa caritas secundum propriam rationem speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scil. Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper caritate excrecente superexcrecit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur, quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita“ (2, 2, q. 24, a. 7). Itaque quia causa efficiens augmenti virtutum est omnipotentia divina, et quia causa materialis est creatura rationalis secundum potentiam oboedientialem, nullus terminus cogitari potest, ultra quem Deus non possit producere maiorem virtutem. Ergo iusti in hac vita semper procedere possunt in virtutibus, ut docent testimonia antea allata.

72. Nihilominus *Deus videt iustos omnes per auxilia, quae iis dare vult, progressuros non esse ultra certum terminum*. Consequenter hic terminus est ultimus, qui reapse attingi potest. Porro Deus humanitati Christi tam copiose gratiam et virtutes largitus est, ut omnis pura creatura, quantumvis vires intendat, semper immensa distantia ab hac sanctitate separetur. Infra Christum autem tanta est gratia B. Virginis, ut aequalis virtutum intensio in nullo alio sancto vel angelo inveniatur. „Quapropter optime potest illa gratia Virginis assignari ut *terminus extrinsecus* augmenti gratiae respectu omnium aliorum hominum, immo etiam angelorum . . . quod in ceteris non est nec fuit nec erit potestas illuc perveniendi“ (Suarez, De grat. l. 9, c. 6, n. 8). Potest Deus etiam quibusdam hominibus tantas gratias concedere et probabiliter concessit, ut communes iusti ad similem gradum virtutum numquam possint pervenire, quamquam sine intermissione in virtute crescant. „Sicut etsi limax, quamdiu vivit, possit semper ulterius repere, ita ut numquam tam procul possit repsisse, quin possit adhuc ulterius repere, tamen tota sua vita nullo modo potest repere ad centum milliaria, aut etiam tam procul, quam aquila paucis diebus potest volare, sed quantumvis tota vita continenter repat, tamen in fine ab utroque termino longissime aberit“ (Coninck, De act. supern. disp. 22, dub. 5, n. 65).

73. Illa vero *doctrina Beguardorum*, secundum quam est aliquis gradus caritatis, quem homo potest in hac vita consequi et ultra quem nullus progressus possibilis est, ab ecclesia *est damnata*: „Quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit; nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri“ (Denz. n. 471). Ergo christianis omnibus cum S. Paulo dicendum est: „Non quod iam perfectus

sim, sequor autem, si quo modo comprehendam . . . , quae quidem retro sunt obliuiscens, ad ea vero, quae sunt priora, extendens me ipsum“ (Phil. 3, 12 13).

Pars II. Virtutes augentur per dignam susceptionem sacramentorum et per meritum de condigno.

74. *Virtutes augeri per dignam susceptionem sacramentorum* non minus clare ab ecclesia docetur, quam virtutes per sacramenta infundi. Catholica doctrina est in omni iustificatione infundi virtutes et omnia sacramenta esse causas instrumentales gratiae sanctificantis (*Denz.* n. 799 849 sq.). Ergo quando homo iam iustificatus digne suscipit sacramenta, recipit augmentum iustificationis et virtutum. Sacramentum non minus efficax est in homine iam iustificato quam in eo, qui hic et nunc iustificatur. Neque sacramenta vivorum minorem efficaciam habent quam sacramenta mortuorum; ergo cum virtutes non primum infundant, eas augent. Consequenter infans, qui baptizatus et confirmatus est, maiores virtutes habet quam infans, qui solum baptizatus est; item maiores, si eucharistiam recepit, per quam „habitus gratiae et virtutis confertur“ (*S. Thom.* 3, q. 79, a. 1 ad 2). De hac re non est disputatio inter theologos.

75. *Virtutes augentur per meritum de condigno.*

S. Scriptura saepe testatur hominem per opera salutaria crescere in sanctitate infusa. „Veritatem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est, caput Christus“ (Eph. 4, 15). „Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei, in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis eius, in omni patientia et longanimitate cum gaudio“ (Col. 1, 10 11). „Quemadmodum accepistis a nobis, quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo, sic et ambuletis, ut abundetis magis. . . Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra“ (1 Thess. 4, 1 3).

76. SS. Patres identidem hanc doctrinam inculcant. Ita *Simeon Metaphrastes* ex variis *S. Basilii* libris haec collegit: „Virtutes, quando ex diligentia cum natura coniunguntur, fiunt thesaurus noster. . . Reliquae possessiones non magis sunt eorum, qui eas possident, quam aliorum, qui eas adipiscuntur; nam velut in tesserarum ludo huc et illuc transferuntur. Virtus autem sola est, quae nequeat auferri et viventi et mortuo non desit. . . Quare habenda est vobis, o homines, virtutis cura. . . Atque ita vitam instituamus, ut, quae praeterierunt, numquam meliora sint sequentibus. . . Nam is, qui ad perfectionem tendit, in anteriora progreditur . . . ac progressus in virtute a minoribus ad maiora capit incrementum“ (Serm. 1 de virt. et vitio; *M* 32, 1118 sq., ubi indicantur loci, ex quibus singula sumpta sunt). Secundum *S. Prosperum* „virtus virtutem parit“ (Epigr. 27; *M* 51, 507).

S. Gregorius M. ait: „Virtus quasi quibusdam gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur“ (In Ez. l. 2, hom. 3, n. 4; *M* 76, 960)¹.

77. *Concilium tridentinum* docet: Iusti „in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur“ (sess. 6, c. 10; *Denz.* n. 803). „Si quis dixerit . . . ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae . . . A. S.“ (sess. 6, can. 32; *Denz.* n. 842). Cum iustificatio consistat in habitibus infusis, homo, si meretur augmentum iustificationis, meretur augmentum habituum infusorum; et habitus, sicut simul infunduntur, ita simul crescunt. Gratiam crescere per meritum concilium diserte docet. Atqui virtutes pertinent ad gratiam ut proprietates ad naturam. Ergo quo melior gratia, eo meliores sunt virtutes. Maxime hoc valet in illa sententia, quae docet virtutes ex gratia physice emanare (supra n. 57). „Unde etiam concluditur inter gratiam et caritatem ceterasque virtutes semper servari proportionem aequalitatis, et cum gratia et inter se, quia, sicut in huiusmodi aequalitate infunduntur, ita semper pariformiter augentur, non solum per sacramenta, sed etiam per meritum, ut ostensum est“ (*Suarez*, De grat. l. 9, c. 4, n. 10).

78. *Neque tamen actus salutare physice producant augmentum virtutum.* Neque enim ulla est ratio asserendi talem efficaciam actuum vix intellegibilem, cum concilium doceat nos mereri augmentum iustitiae, meritum autem est causa moralis. Ratio interna est, quod habitus infusi sunt ad instar potentiae. Atqui „sicut actus non potest efficere potentiam suam, ita neque potest illam intendere. Adde gratiam augeri per omnium virtutum actus, et cum illa crescere omnes virtutes infusas; fieri autem non potest, ut unius virtutis actus physice omnes virtutes intendat“ (*Suarez*, De grat. l. 8, c. 4, n. 17). Quod quidam dicunt actus physice concurrere ad producendos habitus, quatenus subiectum physice disponunt, non mutat rem, quia haec dispositio non physice producit augmentum habituum, sed solum est Deo ratio, cur augeat habitus. Neque haec dispositio physice ex natura rei requiritur, cum sine nova dispositione possint virtutes augeri, ut apparet in infantibus. Ergo sufficit dicere actus *moraliter* concurrere ad augendos habitus infusos.

¹ Mirum est, quod quidam huc referant verba ex *S. Augustino* (De praed. sanct. c. 2, n. 6; *M* 44, 963) descripta: „Debetur credenti, ut a Domino ipsa fides augeatur, et sit merces fidei coepit fides aucta.“ Nam haec est sententia semipelagianorum, quam ibi *S. Augustinus* impugnat. Possunt tamen haec verba catholice intellegi.

79. Porro ut opera vere mereantur augmentum iustificationis, concilium tridentinum nihil aliud postulat, nisi ut sint opera in se bona, et ut fiant ab homine iustificato (Denz. n. 810). Ergo nemo habet ius apponendi alias condiciones et limitationes. Quare audiendi non sunt *Bañes* et quidam eius asseclae, qui volunt solis iis actibus augeri virtutes, qui sint intensiores habitibus praecedentibus. Contra quos recte statuunt *Salmanticenses* omnino tenendam esse communioem sententiam theologorum, quolibet opere meritorio augeri gratiam et virtutes (De carit. disp. 5, dub. 3, n. 53 sqq.), praesertim cum et S. Scriptura (Matth. 10, 42. 1 Cor. 15, 58) et concilium tridentinum sine ulla distinctione cuilibet bono operi praemium deberi doceant. Et addunt: ad contraria „testimonia divi *Thomae* respondetur, quod, cum s. doctor in Summa semel et iterum expresse affirmet iustum quolibet actu caritatis [et quolibet opere meritorio] mereri caritatis augmentum (1, 2, q. 114, a. 8 ad 3; 2, 2, q. 24, a. 6 ad 1), non debet eius mens ex anterioribus scriptis incerta reddi“ (l. c. n. 68).

80. Ceterum S. Thomas et in prioribus scriptis et in Summa hanc tantum limitationem addit, actus quidem remissos mereri augmentum habituum, illud tamen non statim dari, sed postea, quando homo ferventiores actus ponat. At cum Tridentinum ne hanc quidem limitationem addat, ea non est statuenda, et hoc eo minus, quod secus posset evenire, ut adessent omnes condiciones a Tridentino ad meritum postulatae, et tamen homo augmentum gratiae et virtutum non reciperet, si scil. postea numquam ferventiores actus poneret. Hoc autem non debet dici. Ergo, ut ait concilium, iusti „euntes de virtute in virtutem, de die in diem renovantur“ (sess. 6, c. 10; Denz. n. 803), i. e. per bona opera statim crescunt in gratia et virtutibus. De qua re vide plura apud *Suarez* (De grat. l. 9, c. 3, n. 23 sqq.) et *Ripalda* (De Ente supern. disp. 90, sect. 6, n. 70 sqq.).

Prop. V. Deperdita gratia sanctificante pereunt virtutes praeter fidem et spem, quae non expelluntur nisi per peccatum directe oppositum. Partim de fide, partim theologicæ certa (Sum. 2, 2, q. 24, a. 12; 1, 2, q. 65, a. 2 4).

81. *Deperdita gratia sanctificante perit caritas.* Nam qui habet caritatem, iustus est. Atqui sine gratia sanctificante nemo iustus est. Ergo deperdita gratia perit caritas. Maior argumenti patet ex concilio tridentino, secundum cuius definitionem impiorum iustificatio fit, „dum per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret“ (sess. 6, c. 7; Denz. n. 800). Ergo in corde impii caritas Dei non inhaeret. Ceterum haec res manifesta est tum ex S. Scriptura, quae toties docet praecipue caritatem esse, qua filii Dei distinguantur a peccatoribus (Io. 14, 21), tum ex natura rei. Nam caritas est vinculum amicitiae inter Deum et ho-

minem, peccato autem gravi homo respuat amicitiam Dei. Ergo nemo potest habere caritatem nisi iustus (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 24, a. 12). Minor argumenti item est evidens, quia secundum Tridentinum unica causa formalis iustificationis est gratia sanctificans (ibid.; *Denz.* n. 799). Itaque sive dicis caritatem esse eundem habitum atque gratiam sanctificantem, sive dicis esse diversum habitum, necessario fatendum est talem esse nexum inter gratiam et caritatem, ut una sine altera esse non possit.

82. *Depedita gratia sanctificante pereunt virtutes morales.* Haec conclusio est minus certa, quia non plane certum est esse virtutes morales infusas (supra n. 39 sqq.). Nihilominus, supposita earum infusione, hae virtutes sunt proprietates, quae gratiam conaturaliter comitantur. Ergo conaturaliter cum gratia pereunt, nisi Deus contrarium statuerit. Atqui Deus dicendus non est contrarium statuuisse, quia non solum nullum probabile argumentum huius decreti divini afferri potest, sed potius oppositum prorsus suadet. Nam SS. Patres dicentes Spiritum Sanctum per virtutes habitare in animis iustorum, manifeste supponunt virtutes supernaturales non manere in animis impiorum. Varia testimonia iam audivimus (supra n. 32 42). Audiamus praeterea, quid dicat *S. Prosper*: „Virtutes cum vitiis habitare non possunt. Quae enim participatio, inquit apostolus, iustitiae cum iniquitate? aut quae societas luci ad tenebras? (2 Cor. 6, 14.) Virtus namque principaliter Deus est, cui non aliud est habere virtutem quam esse virtutem. Huius cum participes sumus, habitat Christus in nobis, qui est Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1, 24); habitat fides, spes, caritas, continentia, intellectus, consilium, fortitudo ceteraeque virtutes. Cum vero ab hoc bono recedimus, omnia nobis e contrario oriuntur ex nobis. Discedente enim pulchritudine quid succedat nisi deformitas? Abeunte sapientia quid resideat nisi insipientia? Non regnante iustitia quid dominetur nisi iniquitas? . . . Et ita manifestissime patet in impiorum animis nullam habitare virtutem“ (Contra Collat. c. 13, n. 1 3; *M* 51, 247 sq.). Solent hic sub nomine Prosperi citari alia verba, quae revera non sunt Prosperi, sed *Iuliani Pomerii*, scriptoris saeculi V (cf. *M* l. c. 42). Sunt autem verba haec: „Omnis sancta virtus res est divina, incorporea prorsus atque mundissima, quam mentes inquinatae non inquinant, sed ipsa inquinatas emaculat. . . . Hanc non habet nisi Deus et is, cui dederit Deus, quae in animo habitat, sed animam corpusque sanctificat, ad quam nullus accedit invitus, quam nullus amittit nisi propria voluntate deceptus. Nemo eam sibi conferre potest, cum possit auferre“ (De vita contempl. l. 3, c. 16, n. 1; *M* 59, 498).

83. Theologi, qui admittunt virtutes morales infusas, communiter cum *S. Thoma* (1, 2, q. 65, a. 2) docent eas non posse esse sine caritate.

E. g. *Suarez*: „Virtutes morales infusae, licet sua propria obiecta proxima habeant, tamen natura sua tendunt in finem supernaturalem; unde postulant quasi conaturaliter subiectum bene ordinatum et re-latum ad illum finem. Homo autem, qui mortaliter peccat, ab illo fine avertitur. Ergo eo ipso illas amittit; nam ad illas est indis-positus“, non quod Deus eas absolute conservare non possit, sed „sufficit, si dicamus secundum ordinem his virtutibus conaturalem eas dependere a caritate tamquam a fundamento et radice, vel tamquam a principali subiecti dispositione et quasi forma, et ideo secundum debitum providentiae modum non conservari in subiecto privato propria et intrinseca inclinatione ad supernaturalem finem, quae est caritas, ac propterea caritate amissa illas etiam deperdi“ (De grat. l. 11, c. 3, n. 11).

84. *Non omni peccato mortali fides deperditur.* Ea quidem, quae hucusque diximus, efficiunt etiam habitum fidei conaturaliter expelli quolibet peccato gravi (cf. *Ripalda*, De Ente supern. disp. 128, n. 41 sqq.). Sed ex speciali lege divina non omne id, quod gratiam corrumpit, etiam fidem destruit. *Concilium tridentinum* statuit: „S. q. d. amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, A. S.“ (sess. 6, can. 28; *Denz.* n. 838). Cum concilium in praecedentibus de habitibus infusis loquatur, etiam hic de habitu fidei infusae loqui censendum est. Quare multi dicunt hanc doctrinam esse de fide. Ita *Suarez* (De grat. l. 11, c. 5, n. 5), *Gregorius de Valentia*, *Coninck*, *Tanner*, alii (cf. *Ripalda* l. c. n. 48). Ratio, cur quidam dubitent, est, quod fontes fidei non tam diserte loquuntur de habitu infuso. Unde si quis dicit peccatorem servare fidem, quatenus non retractet assensum antea datum, et quatenus etiam retineat aliquam dispositionem acquisitam credendi dogmata revelata, is non aperte contradicit definitioni ecclesiae. Nihilominus qui ita loquitur, valde temerarie recedit a sensu, quo vix non omnes theologi semper intellexerunt doctrinam de per-mansione fidei in peccatoribus. Nam veteres theologi diserte docuerunt eundem habitum fidei esse in iusto et in peccatore fidei. Ita *Magister* (3, dist. 23, n. 5), *S. Thomas* (2, 2, q. 4, a. 4), *Scotus* (In 3, dist. 36, q. 1, n. 30, § „Quantum ad quartum“), omnesque eorum discipuli.

85. Itaque ex consensu traditionis *testimonia Scripturae et Patrum*, quibus docemur posse esse peccatores credentes, intellegenda sunt non de actu tantum, sed etiam de habitu fidei. „Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem“ (Matth. 7, 22 23). „Et si habuero

omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum“ (1 Cor. 13, 2). „Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?“ (Iac. 2, 14.) Hi textus satis aperte loquuntur de iis qui habitum fidei possident.

Similiter SS. Patres hos et alios textus exponentes saepe docent posse esse veros fideles, qui sint peccatores. Multa exempla habentur in breviario, ut in dominica 5 post Epiphan. lect. 9, feria 6 infra octavam Ascensionis lect. 7, in festo S. Francisci Xav. lect. 8 etc. Notum est illud *S. Augustini*: „Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse“ (De trin. l. 15, c. 18, n. 32; *M* 42, 1083). Haereticorum obiectiones dicentium fidem esse formalem causam iustificationis, solutas habes apud *Bellarminum* (De iustif. l. 1, c. 15; cf. tract. de grat. V, n. 352 sqq.).

86. „Atque ex his ulterius addimus *spem non amitti semper amissa gratia* nec per omnia peccata, quae gratiam expellunt. De hac assertionem non invenio tam expressam definitionem sicut de fide nec tam aperta Scripturae testimonia; nihilominus iudico assertionem esse omnino certam“ (*Suarez*, De grat. l. 11, c. 5, n. 15). Sufficiens argumentum est unanimis consensus theologorum. Licet enim alii aliter de dogmatica certitudine huius doctrinae loquantur, omnes eam veram esse docent. Ita *S. Thomas* (1, 2, q. 65, a. 4; q. 71, a. 4), *Scotus* (In 3, dist. 36, q. 1, n. 30, § „Quantum ad quartum“) et cum iis omnes thomistae et scotistae, item *Ripalda* (De Ente supern. disp. 128, n. 57), *Coninck* (De act. supern. disp. 19, n. 147), reliqui omnes.

Ratio idem suadet. Nam sine dubio Deus ideo relinquit peccatori habitum fidei, quia sic peccator est iam aliquo modo dispositus ad recuperandam iustificationem, et quia ex altera parte non est tam arta conexio fidei cum gratia quam caritatis cum gratia, ut per-eunte gratia necessario pereat, sicut caritas; nam caritas est aliquid proxime sanctificans, sed fides per se est remota tantum dispositio ad iustificationem. Atque utraque haec consideratio valet etiam pro spe. Ergo supponendum est Deum ob eandem rationem relinquere spem in peccatore, ob quam relinquit fidem, quia actus harum duarum virtutum requiruntur et sufficiunt, ut homo eliciat attritionem et per sacramentum paenitentiae iustificetur.

87. *Haeretici quidem hanc doctrinam reiciunt*, quia secundum eos homo formaliter sanctificatur per fidem fiducialem, et consequenter unica via perdendi iustificationem est diffidentia. Sed haec fiducia iam alibi ut commenticia et falsa reiecta est (De grat. V, n. 364 sqq.). Spes utique viva sanctificat, sicut et fides viva, quia fidei et spei quasi anima seu forma est caritas, quae numquam est sine iustificatione. Praeterea spes est amor aliquis; ergo spes, quamvis possit esse sine

caritate perfecta, non potest tamen esse sine ullo amore. Haec suffiunt ad explicanda verba SS. Patrum, quae haeretici contra catholicam doctrinam obiciunt, de quibus vide *Suarez* (De grat. l. 11, c. 5, n. 18 sqq.).

88. *Fidem perdi per peccatum infidelitatis docet concilium tridentinum* (sess. 6, c. 15; *Denz.* n. 808). Infidelitas intellegitur hic culpabilis negatio alicuius doctrinae revelatae. Iam vero sine dubio concilium noluit definire per peccatum infidelitatis actualiter fidem negari, cum haec sit tautologia. Ergo voluit docere per peccatum infidelitatis destrui habitum fidei. Posse homines ex fidelibus fieri infideles testatur S. Scriptura: „Quidam circa fidem naufragaverunt. . . Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum“ (1 Tim. 1, 19; 4, 1; cf. Act. 20, 30). Idem SS. Patres docent; sed cum res sit evidens, opus non est eorum dicta allegare (cf. *Suarez* l. c. l. 11, c. 6, n. 5).

89. Quia „est fides sperandarum substantia rerum“ (Hebr. 11, 1), cum fide necessario perit spes (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 17, a. 7). Praeterea spes destruitur per peccatum desperationis, quo homo iudicat Deum nolle sibi paenitenti veniam dare vel nolle sibi gratias dare ad debito modo paenitendum. Hoc peccatum non necessario includit infidelitatem. Nam „aliquis retinendo in universali veram aestimationem fidei, quod scil. est remissio peccatorum in ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scil. sibi in tali statu exsistenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 20, a. 2).

90. *Schol. 1.* Num maneat habitus virtutum infusarum in altera vita.

In beatis non manent fides et spes; et quidem non manere actus harum virtutum saltem quoad obiecta principalia, est certum (cf. De Deo fine ult. III, n. 477 sqq.). Quod ad habitus attinet, posset aliquis censere eos manere in quantum condecorant animam, non vero in quantum respiciunt proprios actus. Sed longe communissima sententia theologorum est habitum fidei non manere in beatis (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 9, n. 20 sqq. *Coninck*, De act. supern. disp. 17, n. 43). Sunt qui censeant spem manere, in quantum spes inclinatur ad amandum et gaudendum (*Coninck* l. c. disp. 19, n. 131). Alii tamen hoc negant, cum ad hoc sufficiat caritas (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 18, a. 2. *Wirceburg.* n. 54).

Manere in beatis caritatem in confesso est apud omnes. Item qui admittunt virtutes morales infusas, docent eas manere in patria, cum

non sit ulla ratio, cur destruantur, licet quoad multos actus eorum materia subtrahatur.

91. *In animabus purgatorii manent omnes virtutes infusae viatorum.* Nam cum nondum visione Dei fruuntur, peregrinantur a Domino. Ergo habent fidem. Habent etiam spem beatitudinis sibi aliquando a Deo conferendae; nam „in viatoribus, sive sint in vita ista sive in purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 18, a. 3).

92. *In damnatis neque est caritas neque spes neque ullus habitus operativus supernaturalis,* quia iis impossibilis est actus supernaturalis, utpote destitutis omni auxilio gratiae. Fidem habent latiore sensu, quatenus non possunt non esse certi de existentia Dei et eius iustitia vindicativa; sed fidem, ut est motus voluntarius in summum verum, non habent. „Unde fides, quae est in daemonibus, non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus. Hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentialia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 5, a. 2 ad 2 3).

93. *Schol. 2.* Num habitus infusi minuantur.

Habitibus infusis nullum ens creatum physice opponitur; sed sicut solus Deus eos producit, ita solus Deus eos destruere potest. Deus autem non ex arbitrario placito hos habitus destruit, cum sine paenitentia sint dona Dei (*Rom.* 11, 29), sed demerito hominis lacessitus. Ergo si quae est res, quae diminuire possit habitus infusos, sunt peccata, et quidem aut mortalia aut venialia. Iamvero peccatum mortale et peccatum, quo iustificatio supernaturalis totaliter perditur (cum limitatione respectu fidei et spei, quam supra indicavimus), sunt conceptus identici (*Conc. trid.* sess. 6, c. 15; *Denz.* n. 808. Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 24, a. 12). Consequenter, si habitus infusi minuerentur, hoc fieret peccato veniali. Atqui non fit peccato veniali. Ergo nullo modo fit. *Prob. min.* Si peccata venialia minuerent iustitiam supernaturalem, quae consistit in habitibus infusis, per multa peccata venialia sine ullo peccato mortali posset homo amittere totam iustificationem supernaturalem. Atqui hoc pugnat cum doctrina ecclesiae docentis indefinite iustificationem non tolli per peccata venialia. Ita *concilium milevitanum II* can. 7 (*Denz.* n. 107) et *concilium tridentinum* sess. 6, c. 11 et can. 23 (*Denz.* n. 804 833). Unde catholici omnes fatentur non posse solis peccatis venialibus iustificationem acceptam umquam amitti. Hoc autem fieri posset, si quovis peccato veniali aliquid de iustificatione accepta subtraheretur.

Ergo si quis vult nihilominus dicere peccato veniali minui habitus infusos, non remanet, nisi ut hoc interpretetur de geometrica quadam diminutione, ita videlicet, ut primo peccato veniali tollatur e. g. dimidia pars iustificationis infusae, secundo peccato dimidia pars iustificationis restantis, et ita porro, qua quidem ratione venietur ad minorem et minorem iustificationem, sed numquam ad extinctionem iustificationis. Vel posset ita dicere: Per peccatum veniale iustificatio, quae adest, destruitur, et minor iustificatio redditur. Sed ut abstrahamus ab aliis incongruentiis talis opinionis, tota res est ficticia, nullum habens fundamentum in revelatione.

94. Unde mirum non est, quod omnes theologi hanc opinionem reiciunt eamque censuris plus minus gravibus afficiunt. „Solutus *Dionysius Carthusianus* mordicus illam defendit refertque contrariam opinionem aliquibus visam esse irrationabilem, quibus aperte ipse consentit“ (*Suarez*, De grat. l. 11, c. 8, n. 6). *Richardus Victorinus* et *Guilelmus Allissiodorensis* eam ut probabilem defendisse dicuntur. Ceteri omnes contrariam sententiam ut certam statuunt, agentes explicite de diminutione caritatis infusae, sed eadem rationes pugnant pro reliquis habitibus infusis. Ita *S. Thomas* (2, 2, q. 24, a. 10) et omnes eius interpretes. Cf. *Suarez* (l. c. n. 7) et *Ripalda* (De Ente supern. disp. 130 n. 1), qui multos alios referunt.

95. *Ratio* eorum est, quam modo attulimus, quod secus peccato veniali tota iustificatio supernaturalis posset auferri. „Ad hoc inconveniens vitandum multa comminiscuntur defensores contrariae sententiae, sed revera nullum probabilem exitum invenire potuerunt.“ Ita *Suarez* (l. c. n. 8), apud quem, si libet, videas ista commenta, quae vix seriam tractationem merentur.

96. Ceterum patet *minui posse actualem fervorem caritatis et aliarum virtutum et revera minui peccatis venialibus*. Peccatis enim venialibus homo non solum amittit facilitatem agendi iuxta habitus infusos, sed etiam aliquo modo disponitur ad patranda ea, quae caritatem expellunt. „Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui possit directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 24, a. 10). Ex quo facile intellegitur illud monitum S. Scripturae et SS. Patrum, ne quis neglegat peccata venialia, cum possint paulatim animam obruere (cf. *Coninck*, De act. supern. disp. 22, n. 7 9). Nam ex negligentia peccatorum venialium, ut ait *S. Gregorius M.*, „fit plerumque, ut mens assueta malis levibus nec gravia perhorrescat atque ad quandam auctoritatem

nequitiae per culpas nutrita perveniat, et tanto in maioribus condemnat pertimescere, quanto in minimis didicit non timendo peccare“ (Reg. pastor. P. 3, c. 33; *M* 77, 116).

SECTIO IV.

DE HABITUDINE VIRTUTUM AD DONA SPIRITUS SANCTI.

Prop. VI. Virtutes eo differunt a donis Spiritus Sancti, quod per virtutes homo disponitur ad sequendum lumen rationis fide illustratae; per dona autem Spiritus Sancti disponitur ad sequendas inspirationes divinas ultra mensuram rationis humanae. Probabilis (Sum. 1, 2, q. 68).

97. Legimus apud *Isaiam* prophetam: „Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum Spiritus timoris Domini“ (Is. 11, 1 sqq.). Hic aperte sermo est de donis divinis permanentibus, quae attributione quadam vocantur dona Spiritus Sancti, quamquam donantur ab omnibus personis sanctissimae Trinitatis. Consuetum est Scripturae speciales inspirationes a Deo acceptas vocare Spiritum Domini (cf. Iud. 6, 34; 11, 29; 13, 25 etc.). Unde haec ipsa nomina: Spiritus sapientiae, intellectus, consilii etc., denotant permanentem quendam influxum Dei in subiectum humanum, in quo inhabitat. Licet autem quidquid est supernaturale sit donum Dei, haec tamen, quae *Isaias* commemorat, prae ceteris dona vel munera vocantur; nam per virtutes et alia dona homo magis aptus fit, ut se ipsum moveat, sed per dona magis movetur a Spiritu Sancto; ergo in his magis mera donatio est quam in illis. Possunt quoque dona appellari virtutes, quia sunt habitus operativi boni, sed quia non tam dant vim se ipsum movendi quam dispositionem mobilis ad motum divinum, recte peculiari nomine distinguuntur a virtutibus. Est igitur donum Spiritus Sancti habitus divinitus infusus, quo homo disponitur, ut fiat prompte mobilis ab inspiratione divina (*S. Thom.* 1, 2, q. 68, a. 1).

98. Apud *Isaiam* illa dona manifeste attribuuntur Messiae. Constans autem est doctrina traditionis *dona Christo collata esse, ut est caput ecclesiae, et per Christum descendere ad singulos iustos*. Ita *S. Ioannes Chrysostomus*: „Omnis gratia effusa est in illud templum [Christum]. Non dat enim illi Spiritum in mensura. Nos enim de eius plenitudine accepimus (Io. 1, 16), illud autem templum integram et universam accepit gratiam. Hoc *Isaias* quoque significans dicebat: Requiescet super ipsum Spiritus sapientiae . . . Sed illic quidem est integra et

universa gratia, in hominibus autem parum quid et gutta ex illa gratia. Propterea non dixit (Ioel 2, 28): „Do Spiritum“, sed: „Effundam de Spiritu meo super omnem carnem“ (In Ps. 44, n. 2; *M* 55, 186). *S. Cyrillus Alex.* in illa verba Isaiae ait: „Illud mihi spectat: Requiescet enim super ipsum, inquit, Spiritus Dei. A principio enim [Spiritus Sanctus] datus est nostri generis primitiis, i. e. Adamo; sed [Adam] in observatione mandati, quod traditum erat, piger et remissus, iussa posthabuit ac demersus est in peccatum, nec invenit in hominibus requiem Spiritus. . . . Postea factum est homo unigenitum Dei Verbum, licet Deus esse non desineret; cumque similis nobis esset, irretitus tamen peccatis non est, Spiritusque Sanctus in hominis natura insedit, in ipso ut in primo et ut in secundis primitiis generis, ut et in nobis deinceps conquiesceret ac maneret et in credentium mentibus cum voluptate habitaret. Sic enim et divinus Ioannes vidisse ait se descendentem de caelo Spiritum in Christum (Io. 1, 32). Ut enim consortes eramus et heredes malorum, quae protoplasto primumque condito homini acciderunt, sic etiam eorum, quae per dispensationem exstiterunt secundis generis nostri primitiis, i. e. Christo, erimus participes“ (In Is. 11, 2; *M* 70, 314). *S. Hieronymus*: „Super hunc igitur florem, qui de trunco et de radice Iesse per Mariam Virginem repente consurget, requiescet Spiritus Domini, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis habitare corporaliter, nequaquam per partes, ut in ceteris sanctis. . . . Absque Christo igitur nec sapiens quis esse potest nec intellegens nec consiliarius nec fortis nec eruditus nec pius nec plenus timoris Domini. Et hoc notandum, quod Spiritus Domini sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis et scientiae et pietatis et timoris Domini, i. e. septenarius numerus, requiescet super virgam et florem, qui de Iesse ac per hoc David stirpe surrexit“ (In Is. 11, 2; *M* 24, 144 sq.). *Vulgatus Ambrosius*: „Post fontem [baptismatis] superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, Spiritus sapientiae et intellectus . . . septem quasi virtutes Spiritus“ (De sacram. l. 3, c. 2, n. 8; *M* 16, 434. Cf. *S. Ambros.*, In Ps. 118, serm. 3, n. 21; *M* 15, 1230). *S. Augustinus* comparat dona Spiritus Sancti cum beatitudinibus (Matth. 5, 3 sqq.) et ait: „Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaia loquitur, his gradibus [beatitudinum] sententiis que congruere“, et reliqua, quae habentur in breviario inde a die 5 infra octav. omnium sanctorum lect. 9. Similiter alii Patres docent dona Spiritus Sancti esse in omnibus iustis. Ita *S. Irenaeus* (Adv. haer. l. 3, c. 9, n. 3; *M* 7, 871), *Origenes* (Hom. 10 in Jer. n. 13; *M* 13, 549), *Theodoret.* (In Is. 11; *M* 81, 313).

99. *S. Thomas* citatis Isaiae verbis ait: „Ex quibus verbis manifeste datur intellegi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina“ (1, 2, q. 68, a. 1). *Suarez* de eodem

loco prophetae ait: „Igitur super florem Christum Spiritus cum donis suis requiescet. Nihilominus tamen verba illa ad ceteros iustos Patres extendunt, vel quia Christus non sibi soli, sed etiam nobis illa accepit, vel quia de plenitudine eius omnes accipimus; in Christo enim fuerunt illa dona cum plenitudine tamquam in exemplari“ (De grat. l. 2, c. 17, n. 3). Et ita ceteri theologi.

Eundem sensum manifestat ecclesia, quando docet nos orare: „Veni, Sancte Spiritus. . . Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium.“ Et: „Veni creator Spiritus. . . Tu septiformis munere.“ Ergo certum est esse in fidelibus illos septem effectus Spiritus Sancti, quos Isaias enumerat.

100. Sed minus certum est, *utrum dona Spiritus Sancti sint habitus an actus tantum*. Esse actus tantum docet *Hugo Victorinus*: „Contra septem vitia sunt virtutes, quas pariunt dona Spiritus Sancti. Inter dona autem et virtutes haec est differentia, quod dona sunt primi motus in corde, quasi quaedam semina virtutum iactata super terram cordis nostri, virtutes quasi seges, quae ex ipsis consurgunt. Sunt enim effectus donorum habitus quidam confirmati iam boni. Et dicuntur septem dona Spiritus. . . Spiritus dicuntur, i. e. aspirantes vel aspirationes, quae praecedunt virtutes; et sunt dona solummodo et non merita. Virtutes sunt et dona et merita. In illis operatur Deus sine nobis, in istis operatur nobiscum“ (Summa sent. tract. 3, c. 17; *M* 176, 114). Ergo secundum Hugonem (si eius sunt sententiae) dona sunt gratiae actuales praevenientes. Alibi docet dona esse medicinam, virtutes esse sanitatem (De sacram. l. 2, P. 13, c. 2; *M* 176, 526 sq.), quod ad idem fere recurrit. Dona non esse habitus, sed actuales motiones etiam docet *Vazquez* (In 3, disp. 44, c. 2, n. 7), ob has rationes: Spiritus Sanctus potest producere omnia illa, de quibus Isaias loquitur, sine habitibus correspondentibus in homine. Porro cum illae motiones divinae necessariae non sint ad ordinarias actiones, sed ad extraordinarias tantum, ad quas virtutes non sufficiunt, non sunt ponendi habitus, qui plerumque otiosi manent, sed sufficit actualis motio, sicut etiam gratia prophetiae non est in omnibus habitualiter, sed datur singulis actualiter, quando opus est. Quia nihilominus Spiritus semper adest iustis ad eos movendos, quando opus est, recte dicit Isaias: requiescet super eum Spiritus, sicut recte possumus dicere: requiescit super ecclesiam Spiritus veritatis infallibilis in proponenda doctrina revelata, quamquam ob hoc non admittitur ullus habitus infusus, sed sola assistentia externa Spiritus Sancti. Ceterum eo ipso, quod Isaias illos effectus vocat spiritus, indicat potius actuales inspirationes.

101. „Haec quidem argumenta evincunt *rem ad fidem non pertinere*, sed esse incertam“ (*Suarez*, De grat. l. 6, c. 10, n. 5). Nihilominus

opposita sententia, *dona esse habitus*, est probabilior propter auctoritatem theologorum; nam eam docent *S. Thomas* (1, 2, q. 68, a. 3) et thomistae, *Scotus* (In 3, dist. 34, q. 1, n. 20, § „De donis dico“) et scotistae, et ceteri theologi vix non omnes. Magis etiam suadetur ratione; nam in hoc ordine providentiae intellegitur donum habituale, quoties Spiritus Sanctus dicitur ad aliquem venire et apud ipsum manere; ergo analogia fidei suadet illud verbum prophetae: „Requiescet super eum Spiritus“, intellegi de donis habitualibus. „Ita etiam est regula generalis providentiae divinae, ad omnes actus supernaturales pertinentes ad iustorum sanctificationem infundi proportionales habitus“ (*Suarez* l. c.). Saepe autem homines ex inspiratione divina debent actus ponere; ergo supponendum est non deesse correspondentes habitus. Decet enim iustos in iis, quae pertinent ad propriam ipsorum salutem, facile mobiles esse a Spiritu Sancto, „sicut [in ordine naturali] videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 68, a. 1). Quare nulla est comparatio cum prophetia vel aliis gratiis gratis datis, quia necesse non est omnes homines in actu primo iam esse specialiter dispositos ad prophetandum et ad facienda alia opera, quae respondent gratiis gratis datis.

102. Iam si admittimus dona Spiritus Sancti esse habitus infusos, quaeritur, *quomodo distinguantur a virtutibus*. Dona idem esse atque virtutes docet *Petrus Lomb.* (3, dist. 34); aliquo modo distingui docet communior sententia theologorum. Sed antequam respondere possumus ad hanc quaestionem, quaeritur, quidnam singulis illis nominibus apud Isaïam significetur. Itaque de hac re pauca dicamus. Sed praemonendum est, ne, quod interdum fieri videmus a theologis, dona confundantur cum gratiis gratis datis, cum hae certe non infundantur omnibus hominibus, ut dona. Praeterea nullus est consensus Patrum et theologorum de natura singulorum donorum; ergo proponere non possumus nisi quae verisimilia videntur.

Ex ipsis nominibus apparet quattuor dona pertinere ad partem cognoscitivam: intellectum, scientiam, sapientiam, consilium; tria vero ad voluntatem; timorem, pietatem, fortitudinem.

103. Porro ex donis intellectualibus *consilium* quid sit facile conicitur. Nam sicut aliis damus consilium, quando iis rectam viam in agendo indicamus, ita accipimus consilium a Spiritu Sancto, quando ab eo instruimur, quid factu opus sit ad recte incedendum in via salutis. Quia autem Spiritus Sanctus est altior norma quam ratio humana, splendide apparet hoc donum consilii, quoties homines iusti motione Spiritus Sancti impelluntur ad ea, quae quidem admiranda, sed nequaquam omnibus indiscriminatim imitanda sunt. Ita *S. Apollonia*, cum ei combustio intentaretur, nisi fidem negaret, subito „maiore Spiritus

Sancti flamma intus accensa“ in rogam se coniecit. Neque tamen putandum est donum consilii ad eventus plane singulares tantum spectare, cum in communi quoque vita christiana saepe usui sit. Ita e. g. si agitur de „vocatione“, i. e. de vitae statu eligendo. De qua re dicit *S. Ignatius* in libello exercitiorum, tria esse tempora huic negotio perficiendo apta: „Primum tempus est, quando voluntatem virtus divina sic impellit, ut omnis dubitatio, immo etiam dubitandi facultas animae sublata sit, quominus sequatur impulsione talem. Secundum est, quando percipitur multum claritatis et cognitionis per experientiam consolationum et desolationum. Tertium tempus est tranquillum, quando quis considerans, ad quid natus sit homo . . . eligit ut medium certum vitae genus.“ En, in hoc tertio casu ducitur homo virtute prudentiae fide innixae, quatenus secundum habitudinem mediorum ad finem sua ratione determinat, quid sibi agendum sit. In primo et secundo casu tam firmiter homini persuasum est se a Deo ad certum vitae genus vocari, ut sine ulteriore consideratione rationum, quae pugnent pro una parte aut altera, omnis dubitatio vel prorsus sublata sit vel saltem imprudens appareat. Unde efficitur, quomodo donum consilii differat a virtute prudentiae, et quam utile, immo quam necessarium saepe sit hoc donum. Nam saepe ratio recte dictat nos posse, prout placet, aut unum aut alterum eligere, et tamen electio unius prae altero nobis incomparabiliter melior est, non solum propter hunc particularem actum, sed maxime propter sequelas annexas, quas nos non praevidemus; Spiritus autem Sanctus eas praevidet et melius consilium nobis dat, quam nos possumus nobismet ipsis dare. „Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus“ (Rom. 8, 26). Cf. de virt. moral. IX, n. 320.

104. Donum *intellectus* habet, qui intellegit quae a Deo revelata sunt, sive practica sive mere theoretica. Quando apostoli non capiunt sensum verborum Christi, Christus iis dicit: „Adhuc et vos sine intellectu estis?“ (Matth. 15, 16.) Ergo intellectum habet, qui recte percipit sensum verborum Dei, non solum per apprehensionem terminorum, sed etiam per iudicium percipiendi eorum nexum inter se et cum aliis veritatibus. Quatenus igitur homo hoc dono instruitur, habet instinctum quandam divinum veritatis revelatae recte percipiendae.

105. *Scientiae* donum item versatur circa veritates revelatas; at supposita recta earum intelligentia ostendit res revelatas esse credibiles et concordare cum sana ratione et esse summopere convenientes et acceptabiles. Scientia utitur obiectiva luce, quam praebent res creatae, ad ratiocinandum de doctrinis revelatis, sed obiectum formale sub quo est lumen divinitus infusum.

106. *Sapientia* autem a scientia eo differt, quod non ratiocinatur secundum rationes temporales, sed secundum rationes aeternas, prout sunt in Deo principio et fine omnium rerum. Sapiens hoc sensu est, qui sapit res divinas earumque gustum habet. Non autem omnia, quae intellegimus vel scimus, etiam ita sapimus, sed ea tantum, quae nobis sunt sympathica. Sympathia vel conaturalitas ad obiecta divina est dispositio voluntatis (cf. De Deo trino II, n. 572). Sed hac dispositione supposita, quo clarius est lumen, sub quo nobis proponuntur res sympathicae, eo facilius de iis ratiocinamur secundum nostram sympathiam et eo magis erga eas afficimur. Supposita igitur caritate in voluntate, sapientia est donum, quo ex conaturalitate diiudicamus res revelatas secundum rationes aeternas (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 45, a. 2). Versatur autem hoc donum tam circa doctrinas revelatas mere theoreticas quam circa practicas, sicut et duo praecedentia dona.

107. Exemplum illustrabit *differentiam inter fidem et haec tria dona*: Incarnatio est a Deo revelata. Fides propter auctoritatem Dei revelantis assentit huic propositioni: Filius Dei factus est homo ex Maria Virgine. Dono intellectus homo percipit sensum huius propositionis esse: duas naturas divinam et humanam inconfuse unitas esse in una persona divina, quae secundum naturam humanam nata est ex Maria Virgine. Dono scientiae ratiocinatur, quam conveniens sit Deum assumpsisse naturam lapsam, factum esse unum ex genere nostro, ut inde oriatur restitutio, ubi facta est ruina, et similia. Dono sapientiae homo considerat, quantopere incarnatione commendetur divina bonitas, iustitia, sanctitas, omnipotentia, et gustum concipit perfectionum divinarum, prout hoc mysterio manifestantur. Itaque omnes hi actus versantur circa idem obiectum materiale, fides assentiendo, intellectus percipiendo verum sensum, scientia ratiocinando secundum rationes temporales, sapientia contemplando rationes aeternas. A theologia distinguuntur haec dona, quia in theologia sequimur lumen rationis fide illuminatae, per dona vero sequimur ductum Spiritus Sancti. Theologia procedit cum reflexione non ontologica tantum (quae etiam in donis scientiae et sapientiae invenitur), sed etiam logica, ut omnis alia scientia, dum per dona homo magis cum simplici fiducia se committit altiori duci.

108. Donum *fortitudinis* hoc commune habet cum virtute fortitudinis, quod hominem aptum reddit ad superandas difficultates prosecutioni saluti obstantes; sed praestat hoc alio modo. Virtus enim fortitudinis procedit ex motivo honestatis, quae cernitur in difficultatibus fortiter superandis. At secundum donum fortitudinis homo resistit difficultatibus fisus motione et assistentia Spiritus Sancti; et quia potestas Spiritus Sancti non mensuratur secundum nostram potestatem, accidit, ut homo sub eius motione recte audeat ea, quae propriam ipsius

vim superant (cf. Iud. 16, 28 sqq. 1 Reg. 17, 32 sqq. 2 Mach. 6, 18 sqq. etc.).

109. *Timor*, quia a propheta Christo tribuitur, non potest ullo modo intellegi timor servilis, sed potius est reverentialis timor maiestatis divinae, coram qua ipsi angeli procidunt in facies suas (Apoc. 7, 11). Hanc reverentiam humanitas quoque Christi Deo debet. Ad hanc igitur reverentiam Deo praestandam movet Spiritus Sanctus per donum timoris.

110. Donum *pietatis* in textu hebraico eodem vocabulo (יִרְאָה) exprimitur atque timor, de qua re cf. *Knabenbauer* (Comment. in Is. I 272). Pietas est observantia in parentes. Deus autem sublimissimo sensu est pater noster in ordine supernaturali. Itaque observantia in Deum ut patrem nostrum, per quoscumque actus exercetur, est donum pietatis, in quantum fit ex speciali motione Spiritus Sancti. „Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba, pater“ (Rom. 8, 15).

111. De hac acceptione donorum cf. *S. Thomas* (1, 2, q. 68 et 2, 2 variis locis) et *Suarez* (De grat. l. 2, c. 17 sqq.). Ex dictis satis intellegitur ad actus, qui ex donis procedunt, non minus requiri auxilium actuale, quam ad actus, qui ex gratia sanctificante et virtutibus infusis procedunt, non ratione elevationis, sed ratione excitationis, ut actus primus transeat in secundum. Item de infusione, conexione, augmento, permansione, amissione donorum eodem modo ratiocinandum atque de virtutibus infusis.

Hae igitur expositiones non sunt quidem certae, sed probabiles, quae, ut videtur, verba sine vi et secundum obvium sensum explicant. Iam si eas ut veras supponimus, nullo negotio defenditur communior theologorum sententia, dona esse habitus distinctos ab habitibus virtutum infusarum. Licet enim obiecta materialia communia habeant cum variis virtutibus, obiectum tamen formale aliud est, quia secundum virtutes homo movetur per rationem humanam, secundum dona vero altiore modo per instinctum Spiritus Sancti (*S. Thom.* 1, 2, q. 68, a. 1).

112. Contra hoc *Scotus* docet donum consilii esse virtutem prudentiae acquisitae; fortitudinem esse virtutem eiusdem nominis; timorem esse speciem temperantiae; pietatem speciem iustitiae; sapientiam esse idem atque caritatem infusam; per duo vero dona intellectus et scientiae exprimi fidem infusam: per intellectum fidem imperfectam, quae est primorum articulorum; per scientiam fidem perfectam, quae est magis explicita notitia dogmatum. Itaque per septem illa nomina exprimuntur duae virtutes infusae: fides et caritas, et quattuor virtutes acquisitae;

nam virtutes cardinales secundum Scotum non infunduntur. Spes non explicite numeratur, sed continetur sub sapientia, qua mihi sapit Deus, et ut est in se, et ut est mihi (In 3, dist. 34, n. 20, § „De donis dico“).

113. Manifestum est hanc expositionem esse multo minus concinnam quam eam, quam supra tradidimus. Praeterea hoc incongruum annexum habet, quod aut Christo tribuit fidem, aut dicit in Christo et reliquis iustis non univoce haec dona inveniri. Porro secundum communio-rem doctrinam haec dona manent in beatis (cf. *S. Ambrosius*, De Spir. Sancto l. 1, c. 16; *M* 16, 740), non vero manent in peccatoribus. Atqui fides non manet in beatis, sed manet in peccatoribus. Ergo fides non est idem atque intellectus et scientia. Tandem sapientia non est in voluntate, sed in intellectu; caritas autem est in voluntate; ergo sapientia non est caritas (cf. *Suarez*, De grat. l. 2, c. 17, n. 10 sqq.).

114. *Alio modo potest identitas virtutum et donorum suaderi ita:* Supponamus praeter virtutes cardinales infundi iustis virtutes intellectus, scientiae, sapientiae. Si hoc admittitur, iidem habitus sunt virtutes secundum habitudinem ad rationem humanam, dona autem secundum habitudinem ad altiore motionem Spiritus Sancti. Est igitur distinctio inter dona et virtutes, sed inadaequata, quatenus ad hoc, ut habitus dicatur donum, requiritur specialis motio Spiritus; aliis verbis: donum super virtutem addit mobilitatem respectu altioris motionis Spiritus Sancti. Hac differentia concessa, ceteroquin iidem habitus videntur esse virtutes et dona. Nam virtutum et donorum idem est subiectum, intellectus et voluntas, eadem causa efficiens, Deus, eadem definitiones; ergo non adest realis distinctio adaequata. Quod ad definitiones attinet, quas tradit *S. Thomas*, res est statim evidens quoad intellectum, scientiam, sapientiam, in quibus vel ipsa nomina virtutum et donorum sunt eadem. Nam intellectus est principiorum, scientia conclusionum secundum rationes temporales, sapientia conclusionum secundum rationes aeternas. In ordine autem supernaturali principia sunt ipsae doctrinae revelatae. Has igitur doctrinas recte percipimus per intellectum et circa eas recte ratiocinamur per scientiam et sapientiam, et quidem ut sunt virtutes, sub lumine rationis; ut sunt dona, sub lumine Spiritus Sancti (cf. 1, 2, q. 57, a. 2; 2, 2, q. 8, a. 6). Virtus prudentiae definitur „recta ratio agibilium in intellectu practico“ (1, 2, q. 56, a. 3; q. 67, a. 4 5). Donum consilii definitur „practica apprehensio veritatis quantum ad applicationem ad singularia opera“ (1, 2, q. 68, a. 4; 2, 2, q. 8, a. 6). Hoc est aperte idem: tota differentia in eo est, quod sumus prudentes, si nos ipsos recte dirigimus in operando; sin ab alio dirigimur, accipimus consilium. De fortitudine nulla est difficultas (2, 2, q. 139, a. 1) neque de pietate (2, 2, q. 121, a. 1), quae sive ut virtus sive ut donum refertur ad

iustitiam. Timor est „contra concupiscentiam inordinatam delectabilium“ (1, 2, q. 68, a. 4); atqui eadem est definitio virtutis temperantiae (2, 2, q. 141, a. 1). Vel secundum expositionem ante datam per donum timoris homo se submittit maiestati divinae; hoc autem est humilitatis, quae et ipsa pertinet ad virtutem temperantiae (2, 2, q. 161, a. 1).

Sic igitur manifestum est virtutes et dona habere easdem definitiones; ergo non distinguuntur nisi respectu moventis, quod aut est ratio humana aut Spiritus Sanctus. Haec autem differentia non postulat distinctos habitus; nam etiam ad actus virtutum ponendos non possumus procedere nisi sub motione Spiritus Sancti; ergo etiam per virtutes infusas sumus mobiles a Spiritu Sancto (cf. 1, 2, q. 62, a. 1; q. 63, a. 3). Consequenter alii habitus ad hoc non requiruntur, sed idem habitus infusus dicitur virtus respectu rationis humanae, et donum respectu altioris motionis Spiritus Sancti, quae superat rationem humanam. Haec doctrina videtur probabilior, quia entia non sunt multiplicanda sine ratione, et ipse S. Thomas eam indicat (infra n. 119, cf. 1, q. 1, a. 6 ad 3). Si tamen tibi videris habere sufficientem rationem, nihil impedit, quominus admittas habitus realiter et adaequate distinctos virtutum et donorum.

115. Hic quaeri potest, *cur virtutes theologicae vel habitus iis correspondentes non recenseantur inter dona Spiritus Sancti*. Ratio est, quia in intellectualibus et moralibus Spiritus Sanctus ad altiora ducere potest quam ratio humana, cum obiecta sint res creatae, in quibus invenitur medium. Aliud autem saepe esse potest medium pro ratione divina atque pro ratione humana. Sed virtutes theologicae non habent medium (supra n. 17). „Virtutes theologicae tam ex parte obiectorum materialium quam ex ratione formali attingendi ea habent supremam excellentiam, ita ut non possit Deus sub altiore ratione amari, quam per caritatem ametur, et sic de ceteris. Nam omnes immediate nituntur ipsi Deo tamquam obiecto et tamquam regulae et tamquam principali efficienti. Unde in materia virtutum non invenitur excellentior modus operandi, quam sit theologalium virtutum, quod non ita est in virtutibus moralibus“ (Suarez, De grat. l. 2, c. 21, n. 25).

116. Quia secundum communioem doctrinam Patrum et theologorum infunduntur dona omnibus in iustificatione, plane *admittenda non est quorundam sententia per dona homines non perfici nisi ad actiones quasdam heroicas*. Nam sic isti habitus manerent prorsus otiosi in plerisque hominibus, neque ulla ratio esset, cur omnibus indiscriminatim infunderentur, immo cur omnino infunderentur, quia ad actiones tam singulares et raras sufficeret actuale adiutorium Spiritus Sancti. Itaque tales actus „non sunt adaequati actus horum habituum, sed per illos tamquam per notiores peculiarem modum operandi Spiritus Sancti

per haec dona explicamus. Potest tamen et solet Spiritus Sanctus etiam in aliis materiis virtutum, quae sunt vel in praecepto vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum movere, ita ut in eadem materia, in qua posset homo operari ex virtute, tunc altiore modo ex dono operetur, ideoque isti habitus nec sunt otiosi nec raro operantur, si iustus in gratia multo tempore perseveret et motibus Spiritus Sancti obtemperet“ (*Suarez*, De grat. l. 6, c. 10, n. 6).

117. Quare *S. Thomas* (1, 2, q. 68, a. 2) recte docet dona esse omnibus necessaria ad salutem, quia ad salutem non pervenit homo, nisi moveatur a Spiritu Sancto. Hoc autem est decretum providentiae divinae, ut Spiritus Sanctus non perfecte moveat, nisi quos invenerit perfecte a se mobiles. Posset quidem Deus homines iuvare ad salutem consequendam sine habitibus infusis, sed non vult. Unde qui non habet hos habitus, movetur prius per auxilium actuale, ut se disponat ad istos habitus, dein, postquam eos recepit, iuvatur perfecto modo ad procedendum per opera salutaria ad vitam aeternam, „Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam“ (Ps. 142, 10). De tota hac quaestione cf. *Revue biblique* 1899, 149 sqq. *Der Katholik* 1879, I, 449 sqq.; 1900, II, 404 sqq.; 1903, II, 434 sqq.

118. *Schol.* De beatitudinibus et de fructibus Spiritus Sancti.

Christus in sermone montano (Matth. 5, 3 sqq. Luc. 6, 20 sqq.) beatos praedicat eos, qui excellentiore modo certas virtutes exercent: Beati pauperes spiritu, beati mites, beati lugentes etc. Unde solemus loqui de beatitudinibus.

Beatitudo est ultimus finis, quem iam in hac vita aliquo modo possidemus per firmam spem. „Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc, quod aliquis convenienter movetur ad finem et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius oboedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab iis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 69, a. 1).

Cur beati dicendi sint homines propter istos actus, Christus ipse indicat: „Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis“ (Matth. 5, 12). Itaque perfecta beatitudo respondens istis actibus est in caelo, sed incohatio quaedam beatitudinis in hac vita est gaudium, quod fundatur in certitudine spei de obtinenda mercede caelesti. Octo beatitudines Christus enumerat, quia octo viae sunt ad caelestem beatitudinem et octo fontes consolationis spiritualis. De

singulis vide in breviario lectiones tertii nocturni infra octavam omn. sanct., *S. Thomam* (1, 2, q. 69), *Suarez* (De grat. l. 2, c. 22), *Knabenbauer* (In Matth. 5). Cf. De Deo fine ultimo III, 527 sqq.

119. *S. Paulus* ad Galatas scribit: „Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas“ (Gal. 5, 22 23). Hic iterum aperte sermo est de actibus virtutum et donorum. Homo iustus potest considerari ut bona arbor, quae virtute Spiritus Sancti bonos fructus faciat (Matth. 7, 15 sqq.; 12, 33 sqq.), et sic actus virtutum et donorum recte dicuntur fructus Spiritus Sancti. Potest etiam homo iustus considerari ut agricola, qui semina operum bonorum spargit (2 Cor. 9, 6 sq. Gal. 6, 8); et sicut ultimum, quod ex semine provenit, est fructus, qui utilitatem et delectationem affert, ita vocatur fructus Spiritus Sancti effectus bonorum operum, quatenus per eum homo perficitur et delectatur. „Accipitur autem differentia donorum, beatitudinum, virtutum et fructuum ad invicem hoc modo: In virtute enim est considerare habitum et actum. Habitus autem virtutis perficit ad bene agendum, et si quidem perficit ad bene operandum humano modo, dicitur virtus, si vero perficit ad operandum supra humanum modum, dicitur donum.... Actus vero virtutis vel est perficiens [i. e. ultimam perfectionem afferens], et sic est beatitudo, vel est delectans, et sic est fructus“ (*S. Thomas*, In Gal. 5, lect. 6; cf. 1, 2, q. 70. *Suarez*, De grat. l. 2, c. 22, n. 25 sqq. *Cornely*, In Gal. 5, 22).

TRACTATUS II. DE FIDE THEOLOGICA.

PRAENOTANDA DE NOMINE ET NOTIONE FIDEL.

120. Hactenus exposuimus ea, quae omnibus virtutibus infusis sunt communia, videlicet quod sunt habitus in nobis a Deo producti, quibus disponimur ad merendam vitam aeternam per actus supernaturales. Iam exponenda sunt ea, quae spectant singulas virtutes infusas, in quantum inter se distinguuntur. Quia autem habitus infusos non immediate introspicimus, vix aliam viam habemus eorum distinctionem specificam cognoscendi quam per eorum actus et obiecta. Ideo tota quae sequitur inquisitio versabitur fere circa actus et obiecta virtutum infusarum.

Quia virtutes theologicae sunt principales et certe infusae, ab earum tractatione ordiemur. Inter has autem maxime fundamentalis in processu iustificationis est fides. Ergo primo loco loquendum erit de fide.

121. *Fides (πίστις) in S. Scriptura multipliciter dicitur.* Saepe enim significat perfectionem voluntatis et idem est atque fidelitas seu constantia in servandis promissis. Hoc sensu saepe fides Deo adscribitur, et Deus dicitur fidelis. „Deus fidelis et absque ulla iniquitate, iustus et rectus“ (Deut. 32, 4). „Numquid incredulitas eorum fidem Dei evacuabit? Absit! Est autem Deus verax“ (Rom. 3, 3 4).

Interdum ipsa promissio fides vocatur. Ita de quibusdam mulieribus scribit apostolus: „Primam fidem irritam fecerunt“ (1 Tim. 5, 12), i. e. priorem promissionem castitatis.

Fidelis dicitur, qui religiose implet officia sua. „Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam“ (Matth. 25, 21). „Hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur“ (1 Cor. 4, 2).

122. *Fides, ut refertur ad intellectum, aliquoties idem est atque conscientia.* „Omne, quod non est ex fide, peccatum est“ (Rom. 14, 23). De hac acceptione fidei iam alibi dictum est (De act. hum. III, n. 687. De gratia V, n. 144 sqq.).

Tandem usu communissimo fides vocatur ille actus, quo propter auctoritatem testis assensum mentis praestamus seu credimus. Et si quidem

testis, cui credimus, est Deus, habetur fides theologia, de qua late agit S. Paulus in epistulis ad romanos et ad hebraeos. Haec fides est obiectum huius tractatus. „De hac fide nunc loquimur, quam adhibemus, cum aliquid credimus, non quam damus, cum aliquid pollicemur“ (*S. Augustinus*, De spir. et lit. c. 31, n. 54: *M* 44, 235)¹. „Hanc fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“ (*Conc. vatic.* sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1789)².

123. Fides theologia aut sumitur *sensu obiectivo*, i. e. res credenda, ut in *symbolo athanasiano*: „Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit“; aut sumitur *sensu subiectivo* de habitu et de actu: „Fides vestra annuntiatur in universo mundo“ (Rom. 1, 8). „Nunc autem manent fides, spes, caritas“ (1 Cor. 13, 13). Loquimur in hoc tractatu non de fide quae creditur, sed de fide qua creditur. Quia autem habitus et actus cognoscuntur tum ex subiecto, in quo sunt, tum ex obiecto, circa quod versantur, prius loquimur de subiecto fidei, dein de obiecto fidei theologiae.

¹ Alio loco *S. Augustinus* fidem credulitatis (quae vox bono sensu accipitur in hoc tractatu) et fidem veracitatis simul complectitur nomine fidei: „Si quisquam sibi proponeret amandam veritatem, non tantum, quae in contemplando est, sed etiam in vero enuntiando . . . amaret perfectam fidem, non solum bene credendi ea, quae sibi excellenti et fide digna auctoritate dicerentur, sed etiam enuntiandi, quae ipse dicenda iudicaret et diceret“ (De mendacio c. 20; *M* 40, 515).

² Ex firma fide eorum, quae Deus revelavit de se suisque perfectionibus et promissis, homo concipit fiduciam seu firmam spem auxilii divini sive in genere sive in particulari casu. Nam „nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc, quod credit verbis alicuius auxilium promittentis“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 129, a. 6). Itaque quatenus fides est causa et radix huius fiduciae, potest fides accipi pro fiducia causaliter, ut quando *S. Iacobus* ait: „Postulet in fide nihil haesitans“ (Iac. 1, 6). Ibi enim et aliis similibus locis fides aut simpliciter ponitur pro fiducia, aut intellegitur quidem fides dogmatica, sed in quantum roborat spem (cf. *Suarez*, De fide disp. 1, sect. 1, n. 5 sqq. *Scheeben-Atzberger*, Handbuch der kathol. Dogmatik I. 6, n. 686 sqq. *S. Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI, Paris 1920, qui 55 sqq. copiose exponit varias significationes verborum πίστις et πιστεύειν. Sententias scholasticorum de fide enarrat *J. N. Espenberger*, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915).

SECTIO I.

DE ACTU FIDEI EX PARTE SUBIECTI CREDENTIS.

Prop. VII. Fides est actus intellectus, et assensus quidem intellectualis. Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 4, a. 1 2).

Pars I. Fides est actus intellectus¹.

124. In S. Scriptura fides illa, cui ut radici iustificatio adscribitur, manifeste exponitur ut actus intellectus. „Est autem fides . . . argumentum non apparentium“ (Hebr. 11, 1). Argumentum (ἐλεγχος) pertinet ad intellectum. „Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est“ (Hebr. 11, 6). Atqui credere Deum esse est actus intellectus, non voluntatis. Immediate ante dicitur: „Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei“ (Hebr. 11, 3). Atqui intellegere creationem rerum a Deo factam est actus intellectus. Fides est captivatio intellectus in obsequium Christi (2 Cor. 10, 5). De fide valet, quod Christus ait: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Iesum

¹ Cum hac quaestione, quae est de natura specifica fidei, non est confundenda alia quaestio de fide, prout est *in genere moris*. Fides, ut est actus talis speciei, est accidens intellectus, sed quod est ens morale, hoc habet a voluntate; nam in sola voluntate per se est moralitas, in aliis autem facultatibus vel actibus, in quantum subsunt imperio voluntatis (cf. infra n. 637). Itaque, ut ait *S. Thomas*, „id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essenziale, prout refertur ad genus moris“ (De verit. q. 14, a. 6 ad 1; cf. In 3, dist. 23, q. 3, a. 1, sol. 3). Sub hoc respectu moris in fide pars cognoscitiva est materialis, et pars affectiva est formalis. „Cum fides sit in intellectu, secundum quod est motus et imperatus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa, sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio“ (l. c. de ver. a. 5; cf. a. 4). Eadem est doctrina *S. Bonaventurae*, qui etiam cum *S. Thoma* ponit habitum fidei in intellectu, sed putat eundem habitum posse extendi ad voluntatem, cum voluntas et intellectus radicentur in eadem essentia animae (In 3, dist. 23, a. 1, q. 2). Cf. *K. Ziesché*, Verstand und Wille beim Glaubensakt, Paderborn 1909, 54 sqq. 122 sqq. 132 sqq. Nos in thesi quaerimus de specifica natura fidei; non quaerimus, unde fides habeat, quod sit in genere moris. Cf. infra n. 140 sqq.

Si fides consideratur simpliciter ut cognitio et comparatur cum aliis cognitionibus, potest cognitio dici genus, quod sub se habet e. g. species cognitionis clarae et obscurae. Haec est pure logica consideratio et divisio, quae non est inquisitio in physicam entitatem actus et eius habitudinem ad obiecta vel motiva, de qua quaestione supra agimus. Itaque in his quaestionibus diligenter notandus est status quaestionis.

Christum. . . . Verba, quae dedisti mihi, dedi iis, et ipsi acceperunt et cognoverunt vere, quia a te exivi, et crediderunt, quia tu me misisti" (Io. 17, 3 sqq.). Saepe apud S. Ioannem idem repetitur: „Qui credit in Filium, habet vitam aeternam" (Io. 3, 36; cf. 5, 24; 6, 40 47). „Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. . . . Et hoc est testimonium Dei, quoniam vitam aeternam dedit nobis Deus, et haec vita in Filio eius est. Qui habet Filium, habet vitam. . . . Haec scribo vobis, ut sciatis, quoniam vitam habetis aeternam, qui creditis in nomine Filii Dei" (1 Io. 5, 10 sqq.). Itaque cognoscere Patrem et Filium per fidem (vivam) iam in hac vita est initium aeternae vitae. „Fideles iam hisce in terris vitam aeternam habere dicuntur. . . . Quare proxime de cognitione fidei hoc loco est sermo" (*Knabenbauer*, Comment. in Io. 17, 3). Copiose idem probatur in „Dictionnaire de Théologie catholique" sub verbo „Foi" (Paris 1920) 56 sqq. 362 sq.

125. SS. Patres docere fidem iustificantem esse fidem intellectualem tam notum est, ut vix opus sit verba afferre. Possunt legi omnes illi Patres, qui symbolum explicarunt. In his enim explicationibus dogmata, i. e. veritates revelatas, ut obiectum fidei proponunt; verum autem est obiectum intellectus. Itaque e. g. *S. Augustinus*: „Symbolum, quod simul accepistis et singuli hodie reddidistis, verba sunt, in quibus matris ecclesiae fides supra fundamentum stabile, quod est Christus Dominus, solide fundatur. . . . Fides ergo haec et salutis est regula, credere nos in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem. . . ." (Sermo 215; *M* 38, 1072). *S. Leo M.*: „Hoc est, quod iustificat impios, hoc est, quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino nostro Iesu Christo et vera deitas et vera credatur humanitas . . . cum iustificari omnino non possent, nisi qui Dominum Iesum et verum Deum et verum hominem credidissent" (Sermo 34, in Epiphan. 4; *M* 54, 245 sqq.). *S. Cyrillus Hierosol.*: „Ad fidem vos vocat hodierna lectio, viam vobis designans, per quam vos oporteat placere Deo; ait enim sine fide impossibile esse placere. . . . Fides oculus est conscientiam illuminans et intellegentiam pariens; dicit enim propheta (Is. 7, 9): Et si non credideritis, non intellegetis" (Catech. V, n. 4 7; *M* 33, 510 514).

Aliis occasionibus SS. Patres in hunc sensum explicant verba Scripturae, in primo argumento allegata. E. g. *S. Cyrillus Alex.* in illud Io. 17, 3: „Aeternae vitae matrem fidem esse statuit, ac verae Dei cognitionis virtutem (τῆς ἀληθοῦς θεογνωσίας τὴν δύναμιν) causam fore ait perpetuae felicitatis ac sanctimoniae. . . . Num ergo . . . cognitionem aeternam vitam esse dicimus? . . . Quomodo fides absque operibus mortua est? Fidem vero cum dicimus, nihil aliud quam veram de Dec cognitionem significamus. . . . Verum ad hoc ego dicendum arbitror vere utique Servatorem esse locutum. Vita enim est cognitio. . . . Itaque Dominus noster Iesus Christus, cum sciret cognitionem illam

unius ac veri parariam [conciliatricem] esse atque, ut ita dicam, eorum bonorum, quae dicimus, pronubam, ait ipsam esse vitam aeternam, utpote matrem et nutricem aeternae vitae, in sua quodammodo virtute et natura causas vitae parturientem et ad eum referentem“ (In Io. l. 11, c. 5; *M* 74, 483 sqq.). *S. Ioan. Chrysost.* in Hebr. 11, 1 inculcat fidem esse visionem (intellectualem) eorum, quae per se sunt occulta, non minus certam visione eorum, quae oculis percipimus. „*Ἐλεγχος γὰρ λέγεται ἐπὶ τῶν λίαν δῆλων. Ἡ πίστις τοίνυν ἐστὶν ὄψις τῶν ἀδῶλων, φησί, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα. . . .* Si de iis, quae non cadunt sub aspectum, non apertius fuerit cuiquam persuasum, quam de iis, quae videntur, non potest esse fides.“ Et in Hebr. 11, 3: „Undenam dicis, quod Deus verbo omnia fecit . . . undenam constat? Fide; fidei enim opus est intellegentia. Ideo dicit: Fide intellegimus“ (*M* 63, 151 155). Inspici possunt aliorum Patrum commentarii, ubique eadem haec doctrina traditur. A *Theodoreto* inter alia fides definitur: „Fides est in id, quod vere est, defixa cogitatio invisibiliumque apprehensio naturae congruens“ (Graec. affect. cur. sermo 1; *M* 83, 815). *S. Augustinus* ait: „Cogitat omnis, qui credit: et credendo cogitat, et cogitando credit“ (De praed. SS. n. 5; *M* 44, 963). Haec certe denotant actum intellectus, etsi non excludunt actum voluntatis, sicut neque nos excludimus.

126. Idem docent concilia. Ita *concilium tridentinum*: „Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum, excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt“ (sess. 6, c. 6; *Denz.* n. 798). *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 4 docet: „Hoc quoque perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit ac tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed obiecto etiam distinctum; principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus. . . . Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.“ Ibidem ut obiectum fidei assignatur verum (*Denz.* 1795 1797 1798). Quae omnia clare ostendunt secundum mentem concilii fidem esse actum intellectus. Idem ex actis apparet, in quibus haec doctrina concilii sic explicatur: Fides „dicitur virtus supernaturalis, quae deinde ex proprio suo actu declaratur. Actus vero ipse, qui est assensus in veritatem adeoque formaliter pertinet ad intellectum, definitur secundum suum obiectum formale et materiale et secundum principium eliciens“ (Collect. Lacensis VII 528^a). Itaque quoad sensum verborum concilii omnis dubitatio excluditur, et actum fidei in intellectu reponendum esse manifestum est.

Catechismus romanus ait: „Cum finis, qui ad beatitudinem homini propositus est, altior sit, quam ut humanae mentis acie perspicui possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est nisi fides, cuius virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit“ (P. 1, c. 1, n. 1).

In iuramento a *Pio X.* die 1. Sept. 1910 praecepto sub n. 5 haec leguntur: „Certissime teneo ac sincere profiteor fidem non esse caecum sensum religionis, e latebris subconscientiae erumpentem sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae, sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe quae a Deo personali, creatore ac domino nostro, dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus propter Dei auctoritatem summe veracis“ (*Denz.* n. 2145).

127. Idem theologi catholici praeteritorum saeculorum unanimiter docuerunt. Audiantur nonnulli. *Petrus Lombardus* (3, dist. 23): Fides qualitas mentis est (n. 4), quae recte dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium (n. 7). „Et ipsa est probatio et convictio non apparentium, quia, si quis de his [rebus supernaturalibus] dubitet, per fidem probantur“ (n. 8). Sed qualitas mentis, quae fides est, informis est sine caritate; sed „illa qualitas, quae prius erat, remanet et accessu caritatis virtus fit“ (n. 5). Nemo potest credere in Deum, nisi aliquid [i. e. praeambula fidei prius] intellegatur. Unde colligitur quaedam non credi, nisi prius intellegantur, et ipsa per fidem amplius intellegi (dist. 24, n. 3). His, quae ex longiore dissertatione brevius, sed ad litteram, comprehendere, docetur fidem esse actum intellectus.

Alius theologus, qui specialem tractatum de fide scripsit, *Guilelmus Parisiensis (Alvernus)*, capite primo docet fidem ad hoc requiri, ut intellectus credendo in finem ultimum debito modo ordinetur. „Manifestum est, quod credere improbabilia [mysteria, quae probari non possunt] fortitudinis est atque vigoris nostri intellectus. . . . Quia igitur multa improbabilia pertinent ad fundamentum religionis, quae credi necesse est veram religionem ingredientibus et aggredientibus, hoc est ad Deum accedentibus, manifestum est necessariam esse hanc virtutem seu fortitudinem intellectus, quae tenebras improbabilitatis irrumpat et vincat et luminositate propria ea, quae illa abscondere contendit, lucida et aperta, hoc est credita faciat. Amplius, si tota mens humana glorificanda est, hoc est gloria felicitatis aeternae vestienda, non redditur autem gloria nisi gratiae . . . intellectus hic est gratiis vestiendus, inter quas palam est esse fidem. Amplius, si totam necesse est esse mentem humanam religiosam et nihil in ea irreligiositatis seu profanationis relinqui, ergo et ipsum caput mentis sive oculum, hoc est intellectum, necesse est esse religiosum; fides

autem ex necessitate aut tota eius religio est aut pars prima.“ Alia addit ad idem probandum, quae omitto. Hoc testimonium eo magis est notabile, quod in alia quaestione ad fidem attinente ceteri scholastici ab eo recedunt (infra n. 202); sed quoad facultatem, quae est fidei subiectum, inter omnes scholasticos et ante et post S. Thomam semper fuit perfectus consensus.

S. Thomas explicat illud dictum: „Fides est argumentum non apparentium“, hoc modo: „Per argumentum intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet ‚convictio‘, ut legit S. Augustinus tract. 79 in Ioan., quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt“ (2, 2, q. 4, a. 2). „Credere autem immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum“ (ib. a. 3). Multis locis idem docet. E posterioribus scholasticis Suarez ait: „Actus fidei infusae actus est ab intellectu elicitus“ (De fide disp. 6, sect. 1, n. 2). Et addit: „Res est omnino certa.“ Bellarminus: „Tribus in rebus ab haereticis catholici dissentiunt: primum in obiecto fidei iustificantis. . . Deinde in facultate et potentia animi, quae sedes est fidei. Siquidem illi fidem collocant in voluntate . . . catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectus; ipsi enim per notitiam fidem definiunt, nos per assensum“ (De iustif. l. 1, c. 4). E theologis nostrae aetatis conferri possunt Denzinger (Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II 528), Wilmers (De fide 123), Schiffini (De virtutibus infusis 169 sqq.), vel quicumque tractatum de fide ediderunt.

Ratio autem huius doctrinae est evidens, quia obiectum fidei est verum revelatum. Verum autem ut verum est obiectum intellectus. Praeterea cum homo virtutibus infusis earumque actibus perficiendus sit respectu Dei finis supernaturalis, imprimis necessaria est virtus, qua perficitur intellectus, quia ab intellectu incipit omnis motus rationalis; nihil enim volitum nisi prius cognitum. Propterea prima virtus infusa pertinet ad intellectum, et haec est fides (supra n. 19 sqq.). Neque sine hac virtute intellectuali possent esse tres virtutes theologicae, quia voluntas respectu Dei ipsius spe et caritate ita ordinata est, ut in voluntate non sit locus tertiae virtuti theologicae, sed in solo intellectu.

128. Falsa igitur est doctrina veterum protestantium, fidem iustificantem esse virtutem voluntatis, i. e. fiduciam, per quam nobis imputentur merita Christi. Quem errorem damnavit concilium tridentinum: „S. q. d. fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, A. S.“ (sess. 6, can. 12;

Denz. n. 822). De qua re plura dicta sunt in tractatu de gratia (V, n. 352 sqq. 361 sqq.).

Cum olim soli protestantes fidem esse virtutem intellectus negassent, nostra aetate etiam quidam catholici, praecipue inter „modernistas“, non quidem a fide omne elementum intellectuale excluderunt, attamen fidem potissimum posuerunt in quadam tendentia animi in Deum immanenter se manifestantem, vel in morali quadam dispositione totius hominis versus Deum, vel in mysticis quibusdam animi commotionibus¹. Quam doctrinam *Pius X.* in encyclica „Pascendi“ notavit (Denz. n. 2074 sq. 2081; cf. supra n. 126). Sine dubio voluntas essentialiter requiritur ad actum fidei, et morales dispositiones multum iuvant vel impediunt hominem in fidei officio, ut postea videbimus. Nihilominus firmiter tenendum est actum fidei in se formaliter esse actum intellectus, ad quem voluntas et morales dispositiones extrinsecus se habent. Neque audiendi sunt, qui declamant contra has distinctiones tamquam contra „vivisectiones“ unius eiusdemque activitatis psychologicae. Distinguere non est separare. Obiecta materialia, motiva, causae, dispositiones, condiciones, etsi in ordine reali saepe intime iunguntur, diligenter distinguenda sunt, ne oriantur obscuritates et confusiones. Itaque actus fidei in se neque est fiducia neque confidentia neque amor, sed assensus intellectualis pure et simpliciter. Hic „intellectualismus“ est pars doctrinae catholicae.

Actus totius animae, de quo interdum modernistae loquuntur, nullus est, quia solum illud ens habet actum totius substantiae, quod totum actu est, sicut Deus; illud autem ens, quod partim est in actu, partim in potentia, non agit se toto, quia actus (secundus), qui ex potentia procedit, non est idem atque actus (primus), qui potentiam antecedit. Anima autem humana secundum substantiam est principium vitale per modum formae; ideo quamdiu homo vivit, anima numquam cessat a vivificando. Ergo si quis actus cogitandi vel volendi esset actus totius substantiae, anima sine intermissione cogitaret et vellet; hoc autem verum non est. Consequenter actus cognoscendi vel volendi, qui ex potentia procedit, non est actus totius substantiae vel essentiae.

Neque actus volendi est idem atque actus cognoscendi, nisi in Deo. Nam volendo creatura tendit in bonum, et in bonum quidem speciale sub ratione boni universalis, quod in re est aliquid extra creaturam; cognoscendo autem format intellectus in seipso conceptum rei cognitae. Atqui actus egrediendi ad aliud non est idem atque actus attrahendi obiectum ad animam. Ergo actus volendi et actus intelligendi non possunt esse in creatura idem actus. Sed in Deo, qui nihil vult nisi

¹ Cf. quae scripsi in „Theologische Zeitfragen“ IV, 45 sqq. 93 sqq. 119 sqq. 139 sqq. Alia vide Études CXIII, Paris 1907, 500 sqq.; *Caes. Carbone*, De modernistarum doctrina, Romae 1909, 173 221; *Jul. Bessmer*, Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg i. Br. 1912, 277 sqq. 549 sqq.

ratione suae bonitatis et nihil cognoscit nisi ratione suae veritatis, idem realiter est actus volendi et cognoscendi (cf. *S. Thom.* 1, q. 59, a. 2; q. 77, a. 1; De pot. q. 3, a. 4, c. „secunda ratio“).

Quae modernistae dicunt de fide ut intuitionem immediatam divinae praesentiae, ut motu cordis in realitatem divinam, ut mystico sensu vel mystica experientia rerum superphaenomenalium, quivis cordatus vir, serio ad seipsum reflectens, inveniet esse inania commenta et verborum strepitum. Cf. *Jul. Bessmer*, Philosophie und Theologie des Modernismus 277 sqq. 549 sqq.

Pars II. Fides est assensus intellectualis.

129. Ex philosophia notum supponitur *esse duplicem actum intellectus: apprehensionem et assensum*. Apprehensio est actus, quo mens percipit obiectum; si obiectum est una tantum idea, apprehensio vocatur simplex; si vero sunt duae ideae, quarum identitas aut diversitas percipitur, vocatur comparativa vel iudicativa. Assensus vero est actus, quo mens affirmat obiectum apprehensione comparativa perceptum eique adhaeret.

130. Porro *perceptio veritatis numquam immediate est in mea libera potestate*, sed ad summum mediate, quatenus possum conatum adhibere ad aliquid percipiendum, sed immediate imperio voluntatis effici non potest, ut intellectus aliquid capiat. Aliter magistro nihil esset faciendum, nisi ut veritates intellegendas proponeret et iuberet omnes discipulos eas statim intellegere.

131. *Assensus autem modo necessarius est, saltem quoad specificationem, modo liber*. Necessarius est, quoties perceptio veritatis est immediate et perfecte evidens. Ita si audis bis bina esse quattuor, potes fortasse passive te habere et nullum actum ponere, sed si vis actum ponere, est necessario actus assensus. Saepe vero, quando verum non tam evidenter apparet, intellectus non necessitatur ad assensum, sed sub influxu voluntatis libere in alterutram partem assensum inclinatur. Hic assensus liber adaequate et specificè distinctus est ab apprehensione.

„Actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat et ratione utatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut

prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum et dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 17, a. 6).

132. Ut ambiguitas vitetur, apprehensionem iudicativam voco perspicientiam, et dico actum fidei non esse perspicientiam identitatis praedicati et subiecti, sed assensum intellectualem.

133. His suppositis assertio satis per se patet. Nam fides est virtus, actus eius lege divina praecipitur, est radix iustificationis, est meritorius. Haec autem, quae S. Scriptura diserte docet, non possunt intellegi nisi de actu, qui est in potestate hominis. Atqui unicus talis actus intellectualis est assensus. Ergo fides est assensus intellectualis.

S. Augustinus ait: „Quid est credere, nisi consentire¹ verum esse, quod dicitur?“ (*De spir. et lit.* c. 31, n. 54; *M* 44, 235). „Credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare“ (*De praed. sanct.* c. 2, n. 5; *M* 44, 963. Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 1). *S. Cyrillus Hieros.* ait: „Est unum genus fidei dogmaticum, quod habet assensum mentis circa aliquam rem (τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδε τινος) et ad animae utilitatem pertinet, sicut ait Dominus: Qui audit verba mea et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam et in iudicium non venit (Io. 5, 24). . . Si enim credideris, quod Dominus est Iesus Christus, et quod Deus suscitavit illum a mortuis, salvus eris“ (*Catech.* V, n. 10; *M* 33, 518). Cf. infra n. 137.

134. Idem, ut alia omittamus, docet *concilium vaticanum*, quod fidei actum appellat assensum: „Licet fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus . . .“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1791). „Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum . . . A. S.“ (can. 5 de fide; *Denz.* n. 1814). Hoc assensu „revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1789). „Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac

¹ Interdum pro assensu consensus dicitur. „Voluntas magis proprie dicitur consentire, intellectus autem magis proprie assentire, quamvis unum pro alio poni soleat“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 15, a. 1 ad 3). Sicut S. Augustinus ita *concilium arausiacum II* can. 7 et *concilium vaticanum* sess. 3, c. 3 loquuntur de „consentiendo et credendo veritati“ in actu fidei (*Denz.* n. 180 1791). Hoc eo magis fieri potest quia ad fidem cooperatur voluntas, ut statim videbimus.

propterea ad fidem non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.“ (can. 2 de fide; *Denz.* n. 1811). In capite sexto schematis de doctrina catholica illa explicatio addita invenitur, quam supra (n. 126) exscripsimus. Cf. *Grandérath*, *Constit. dogm. conc. vatic.* (Friburgi 1892) 82.

135. Coroll. *Ergo actu fidei formaliter sumpto nulla veritas perspicitur, sed veritati adhaeretur; nulla nova rei notitia acquiritur, sed notitia credibilitatis obiecti supposita, intellectus per assensum quiescit in obiecto. Neque igitur assensus est motus caecus, nam sequitur perspicentiam credibilitatis; sub hoc respectu oculos apertos habet et bene videt. Nihilominus, quantumvis aliquis videat, non potest tamen voluntaria adhaesione perspicere. Unde qui dicunt fidem esse voluntarium assensum et simul volunt fidem esse perspicentiam, ignorant vim verborum suorum; nam libero assensu aliquid perspicere est contradictio in terminis. Itaque actu fidei formaliter sumpto eatenus tantum aliquid cognoscimus, quatenus assensus est in cognitione, non in affectione, i. e. in intellectu, non in voluntate, ut explicat S. Thomas: „Ad fidem non pertinet cognitio eorum, quae creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his, quae sunt ab aliis cognita“ (2, 2, q. 171, a. 3 ad 2; cf. de verit. q. 14, a. 2 ad 10 15 et infra n. 324); dein quatenus fide firmiter tenemus veritatem primam et ea, quae cum veritate prima per revelationem nectuntur, ut idem explicat: „Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed ex visione eius, cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quae est in scientia; nam scientia determinat ad unum per visionem et intellectum principiorum“ (1, q. 12, a. 13 ad 3). Si fides sumitur non formalissime, sed totus processus fidei cum omnibus praerequisitis et consequentiis, ut saepe loquuntur S. Scriptura et SS. Patres, multiplex notitia per fidem habetur, ut patet ex theologia, quae est scientia fidei. Sed his non obstantibus „fides importat solum assensum ad ea, quae proponuntur, sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis“ (S. Thom. 2, 2, q. 8, a. 5 ad 3). *Henricus Gandavensis* eandem rem ita explicat: „Ad perfectam notitiam intellectus duo debent concurrere. Unum est assensus veritatis; alterum est iudicium de eo, quod verum esse asserit. Hoc secundum non potest esse sine perceptione veritatis ex rei vel rationis evidentia. . . . Primum autem bene potest esse sine secundo et sine omni perceptione veritatis evidenti. Assentit enim intellectus aliquando veritati propter auctoritatem dicentis et attestantis, licet eam ex evidentia omnino non percipiat . . . et talis est notitia fidelium de his, quae tenent esse vera solo lumine fidei. Unde est notitia quasi ex auditu sine aliqua perceptione veritatis ex evidentia rei et rationis, quare nec proprie meretur dici notitia.“ Nihilominus „scientia fidelium*

de iis, quae sunt fidei, non tantum vocalis est sed et realis, quia complexorum significata intellegunt, licet ex evidentia veritatem complexionum de articulis fidei non capiunt. Bene enim intellegunt, quid tres, quid trinus, quid unus, licet non capiunt intellectu sed sola fide tenent, quod Deus sit trinus et unus" (Sum. P. 1, a. 13, q. 3, n. 11 12). Locuti sumus de assensu libero. Talem assensum esse fidem iam est probandum.

Prop. VIII. Fides est assensus liber. De fide (Sum. 2, 2, q. 2, a. 1; q. 4, a. 2).

136. S. Scriptura docet, supposita praedicatione evangelii, posse homines credere et non credere, praecipi et praemiari actum fidei, puniri infidelitatem; ergo fides est assensus liber. „Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur" (Marc. 16, 15 16). „Qui credit in eum, non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. Hoc est autem iudicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem. Erant enim eorum mala opera" (Io. 3, 18, 19). „Hoc est mandatum eius, ut credamus in nomine Filii eius Iesu Christi. . . . Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo" (1 Io. 3, 23; 5, 10).

Maxime hanc doctrinam exponit S. Paulus in epistulis ad romanos 4, 1 sqq.; 9, 30 sqq.), ad galatas (2, 16 sqq.), ad hebraeos (10, 38 sqq.). Fides ab apostolo describitur ut oboedientia: „In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium (*ὐπακοήν*, oboedientiam) Christi" (2 Cor. 10, 5). In quem textum *Cornely* notat: „Iure merito ex hoc similibusque locis (cf. 9, 13. Act. 6, 7. Rom. 1, 5; 10, 16) colligitur fidem solo actu intellectus non constare, sed voluntatis quoque subiectionem postulare; neque enim quisquam credit nisi volens" (In 2 Cor. 10, 5). Quodsi iudaei increduli interdum dicuntur non posse credere (e. g. Io. 8, 43; 12, 39), haec impotentia aderat consequenter ad eorum malitiam. Quia se ipsos fecerant arbores malas, non poterant ferre fructus bonos.

137. SS. Patres ad actum fidei eliciendum docent absolute necessarium esse influxum voluntatis. Ita brevissime *S. Augustinus*: „Credere non potest nisi volens" (In Io. tract. 26, n. 2; *M* 35, 1607). Copiosius idem exponit in libro De spir. et lit. c. 31 sq., quam expositionem his verbis complecti licet: „Quaeret aliquis, utrum fides ipsa in nostra constituta sit potestate. . . . Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod, si vult, facit; si non vult, non facit. . . . Scriptum est: Credidit

Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam; et: Credenti in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam (Gn. 15, 6. Rom. 4, 3 5). Vide nunc, utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est (quid est enim credere nisi consentire verum esse, quod dicitur, consensio autem utique volentis est), profecto fides in potestate est. . . . Cum ergo fides in potestate sit, quoniam, cum vult, quisque credit, et cum credit, volens credit, deinde quaerendum est, immo recolendum, quam fidem tanta conflictatione commendet apostolus. . . . Nulli utique dubium est eam fidem ab apostolo commendari, qua creditur Deo“ (*M* 44, 234 sqq.). Multo ante Augustinum eandem rem iam tractaverat *S. Irenaeus*: „Illud quod ait: Quoties volui colligere filios tuos et noluisti (Luc. 13, 34), veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum fecit Deus ab initio. . . . Vis enim a Deo non fit. . . . Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Deus. . . . Et propter hoc is, qui credit ei, habet vitam aeternam“ (l. 4, c. 37, n. 1 sqq.; *M* 7, 1099 sqq.). *Clemens Alex.* fidem vocat „animae libero arbitrio utentis rationalem assensionem“ (Strom. l. 5, c. 1; *M* 9, 14). „Nam credere et oboedire est in nostra potestate“ (ibid. l. 7, c. 3; *M* 9, 419). „Iustus meus ex fide vivit, dixit propheta (Hab. 2, 4). Dicit autem alius quoque propheta: Nisi credideritis, non intellegetis (Is. 7, 9). Quomodo enim admirabilem eorum contemplationem capere potuerit animus, si intus adversetur eorum, quae discenda sunt, incredulitas? Fides autem est voluntaria anticipatio (πρόληψις ἐκούσιος), assensio pietatis, substantia rerum sperandarum“ (Strom. l. 2, c. 2; *M* 8, 939). *Theodoretus*: „Ceterum, prout ipsi definimus, fides est voluntaria animi assensio“ (Graec. affect. cur. serm. 1; *M* 83, 815). *S. Hilarius*: „Fides habet oboedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam“ (In Ps. 118, lit. X, n. 12; *M* 9, 568). *S. Ambrosius*¹: „Credere aut non credere voluntatis est. Neque enim quis cogi potest ad id, quod manifestum non est, sed invitatur, quia non extorquetur, sed suadetur. Quam ob rem assentiens praemiis afficiendus est, sicut et Abraham, qui, quod non vidit, credidit“ (In Rom. 4, 4; *M* 17, 82). *S. Bernardus*: „Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis“ (De consid. l. 5, c. 3; *M* 182, 791). Haec omnia ostendunt actum fidei formaliter sumptum esse assensum liberum.

138. Concilia non minus clare loquuntur. Ita *concilium tridentinum*: „Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt“ (sess. 6, c. 6; *Denz.* n. 798). *Concilium vaticanum*: Actus fidei „est opus ad salutem

¹ Vel alius ignotus; nam scriptor huius commentarii est incertus.

pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando" (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1791). „S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci . . . A. S.“ (De fide can. 5; *Denz.* n. 1814. Cf. n. 736.)

139. Definitio concilii vaticani contra errores *Hermesii* statuta est, ut adnotarunt theologi concilii: „In doctrina hermesiana distinguitur imprimis *fides cognitionis* (ut ipsi appellant), h. e. fides, qua assensus praestatur veritati, et deinde *fides cordis*, h. e. fides, quae per caritatem operatur. Illa prior dicitur etiam *fides passiva* et *consistit in consensu necessario, qui inducitur per argumenta pro veritatibus religionis christianae, et in necessaria (coacta) persuasione de veritate demonstrata*“ (Coll. Lac. VII, 529). Cf. infra n. 169 201 374 sq.

Itaque ex definitionibus concilii tridentini et vaticani efficitur ipsum assensum fidei esse liberam motionem hominis in Deum et liberam oboedientiam Deo praestitam.

140. Theologi scholastici unanimiter hanc rem docent eamque magis explicant (*Suarez*, De fide disp. 6, sect. 6)¹. Sufficit proponere explicationem *S. Thomae*, qui docet assensum quidem fidei esse in intellectu (2, 2, q. 4, a. 2), sed quamquam intellectus non sit facultas formaliter libera, tamen eius actus posse esse liberos, quatenus moveantur a libera voluntate, non elicitive sed imperative. „Et sic credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum“ (2, 2, q. 4, a. 2). Numquam quidem potest voluntas imperare perspicientiam alicuius veritatis; neque habet influxum in intellectum, quando verum in se evidenter ex rationibus internis apparet (supra n. 131); sed quando talis evidentia non adest, potest voluntas imperare assensum in verum sufficienter propositum ut credibile. Per hoc distinguitur fides a scientia, quod „*assensus* scientiae non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Sed *consideratio* actualis rei scitae subiacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. . . . Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio“ (2, 2, q. 2, a. 9). „Sciens habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum et assensum terminantem cogitationem. . . . et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate“ (De ver. q. 14, a. 1). Fides „non movet per viam intellectus, sed per viam voluntatis; unde non facit videre

¹ Cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV, n. 213 sqq.

illa, quae creduntur, sed facit voluntarie assentire“ (In Boeth. de Trin. l. 1, c. 1, q. 1, ord. 3, a. 1 ad 4)¹.

141. In fide obiectum non percipitur cum interna evidētia, qua intellectus ad assensum necessitetur, sed adest possibilitas denegandi assensum. Simul vero intellectus hunc assensum proponit voluntati ut bonum; voluntas autem hoc bonum eligit, et sic mota movet intellectum, ut vero proposito firmiter adhaereat. Quae motio aut potest esse actualis, aut saltem debet esse virtualis. „Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendam voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum et conveniens huic parti assentire, et haec est dispositio credentis. . . . Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intellegibilis, inde est, quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit, quamvis firmissime iis adhaereat. Quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum, sed terminatur tamen ex extrinseco, et inde est, quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis“ (*S. Thomas*, De ver. q. 14, a. 1).

142. Ergo quaecumque perspicientia vel apprehensio sive simplex sive iudicativa invenitur in processu fidei, haec non est immediate libera, neque formaliter est actus fidei. Sed actus fidei liber et a voluntate immediate imperatus est solus assensus, „qui importat absolutam adhaerentiam ei, cui assentitur“ (ibid. ad 3). Bonum vero, quod movet voluntatem ad imperandum assensum, proxime est aliquid fidei internum, i. e. firma possessio veritatis revelatae, et hoc motivum est absolute necessarium, quia voluntas non potest movere intellectum nisi ad id, quod apprehenditur ut verum. Dein vero potest etiam esse aliquid externum, ut timor poenarum vel spes praemiorum, et hoc motivum neque est absolute necessarium neque per se solum sufficit sine priore motivo. Ergo ante actum fidei intellectus iudicat, propositionem revelatam esse dignam assensu ideoque assensum esse bonum;

¹ Patet igitur, quantopere aberrant a vero philosophi illi, qui non admittunt aliud imperium voluntatis in intellectum, nisi quo imperatur perseverans mentis attentio. Nam talis attentio etiam in actibus scientiae imperari potest; actus autem fidei pollet interna libertate, quae in actu scientiae non invenitur (cf. *Kleutgen* l. c. IV, n. 226 sq.).

neque tamen rem ita perspicit, ut hac perspicientia determinetur ad assensum. Dein voluntas intervenit et imperat, ut propositioni revelatae firmiter adhaereatur, quia hoc bonum est, et contrarium est malum. Tum demum intellectus ponit assensum, in quo actus fidei formaliter consistit. De alia libertate fidei mediata vide infra n. 144 sq. 389 421 sqq.

Potest obici: Voluntas determinat intellectum ad assensum aut proponendo novum motivum assensus aut sine novo motivo. Si proponendo novum motivum, hoc explicandum est; si sine novo motivo, est motus caecus, quod est falsum.

Resp.: Iste cornutus nihil valet, quia datur tertium. Est enim motivum, quod intellectum non determinat nisi mediante voluntate. Hoc motivum est ratio boni. Intellectus videt bonum esse assentire, et hanc rationem boni voluntati manifestat. Bono autem ut bono immediate movetur voluntas, non intellectus; sed voluntas ratione boni mota movet intellectum, qui ex sua parte assentit vero ut vero, Itaque voluntas neque manifestat novum motivum, neque tamen eius motio est caeca, quia iam antecederet intellectus perspexerat bonum esse Deo credere.

Quotiescumque ponitur liber assensus, cooperantur obiective quidem verum et bonum, subiective autem perspicientia et amor; sed ita, ut assensus intellectualis pro obiecto formali et motivo habeat solam rationem veri, voluntas autem pro suo obiecto formali et motivo solam rationem boni. Quo in processu psychologico cognitio veri non est motivum actus voluntatis, sed condicio sine qua non; neque amor boni est motivum actus intellectus, sed causa eius¹. Plura infra n. 318 sqq. 422 sqq.

Quamquam autem voluntas cooperatur ad fidem ut causa essentialiter requisita, tamen actus fidei non elicitur a voluntate, sed a solo intellectu speculativo, quia hic solus verum ut affirmandum habet pro obiecto proprio et specifico. *S. Thomas*, loquens de fide ut est „motus animae“, ait: „Actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem.“ Sed per voluntatem potest ei perfectio addi respectu finis ultimi, quia per caritatem actus fidei fit meritorius. Etiam incohatio actus fidei est ex voluntate, quia voluntas movet intellectum ad credendum ex appetitu alicuius boni. „Et sic patet, quod fides non est in duabus potentiis ut in subiecto“ (De verit. q. 14, a. 2 ad 10). Idem valet de fide, ut est habitus. „Quidam dixerunt fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva; quod nullo modo potest esse, si intellegatur, quod in utraque sit ex aequo: unius enim habitus oportet esse unum actum, nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentiarum. . . . Ad hoc quod

¹ Ista non satis distinguit *F. Mallet* in opusculo „Qu'est-ce que la Foi?“ (Paris 1907) et in *Revue du Clergé franç.* LIII (1908), 265 sqq.

intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo, et hic est habitus fidei divinitus infusus. . . . Habitus potest esse unius [potentiae] secundum quod habet ordinem ad aliam, et sic est de fide" (De verit. q. 14, a. 4). Cf. infra n. 174.

Ceterum voluntas non imperat rationi eo modo, quo alterum suppositum imperat alteri supposito, sed homo est qui per intellectum et voluntatem agit. Homo igitur habet innatum appetitum boni in communi; per intellectum percipit revelationem divinam et iudicat bonum esse ei adhaerere; consequenter vult adhaerere revelationi divinae seu vult actum fidei elici; dein per intellectum elicit actum fidei, et hic actus est meritorius vitae aeternae, si caritate informatur, quae est actus vel habitus voluntatis. Ergo solius perspicuitatis gratia theologi loquuntur, quasi voluntas et ratio sint duo supposita, alterum imperans, alterum oboediens. Sic dicunt: Imperare est formaliter actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Actus autem voluntatis et rationis possunt super se invicem ferri, quatenus ratio ratiocinatur de volendo et voluntas vult ratiocinari. Primum movens ad exercitium actus est voluntas, secundum movens est ratio, quae movet ex virtute voluntatis. Sub hoc respectu actus rationis materialiter se habet et actus voluntatis per modum formae¹, et sic „imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus" (S. Thomas 1, 2, q. 17, a. 4; cf. a. 1; q. 9, a. 1). Ergo voluntas et intellectus, etsi sunt duo subiecta actuum, possunt tamen concurrere ad efficiendum unum actum, qui est in una potentia ut in subiecto, sed simul informatur motione alterius potentiae. Nihilominus voluntas, cum non possit efficere, ut intellectus aliquid perspiciat, movet intellectum ad assentiendum quasi „ex extrinseco" et captivat intellectum „terminis alienis", i. e. scientia divina (supra n. 141; infra n. 369 637).

143. Schol. De libertate exercitii et contrarietatis.

Cum motus voluntatis necessarius sit ad actum fidei eliciendum, et cum ex altera parte voluntas ad hanc motionem non necessitetur, manifestum est voluntatem posse cohibere motionem, ita ut intellectus non assentiat rebus per praedicationem evangelicam propositis. Haec est *libertas exercitii*, quae exercetur in ponendo aut non ponendo assensu.

¹ „Non dicitur esse forma fidei caritas per modum, quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur. . . . Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum" (S. Thom., De verit. q. 14, a. 5 ad 1 et 4). Idem valet de influxu voluntatis in inchoatione fidei; perfectio, quam tunc fides ex voluntate consequitur, est firmitas assensus; et quia assensus firmus est unus actus, ideo imperium et imperatum hoc modo sunt unus actus. Fides est assensus firmus; assensum elicit intellectus, firmitatem efficit voluntas.

144. Si vero voluntas potest intellectum non solum movere ad assentiendum, sed etiam ad dissentiendum, habetur *libertas contrarietatis*. Ut autem hoc possit, necesse est intellectui non apparere rationes evidentes assentiendi; nam voluntas non potest movere intellectum, ut dissentiat a re, quae simpliciter vera apparet. Ergo aut intellectus per se aliquas rationes dubitandi apprehendit, aut voluntas eum movet, ut prius tales rationes excogitet, et dein iis inventis a re proposita dissentiat. Hoc autem supponit non adesse evidentem notitiam auctoritatis Dei revelantis et facti revelationis. Nam si cui actu evidens est Deum esse absolute infallibilem et veracem, et Deum haec et haec revelasse, ei etiam evidens est rem revelatam esse veram, et sic necessario ponit assensum huic perspicientiae respondentem, qui assensus non est actus fidei theologicae, sed, si ita loqui placet, est fides scientifica. Illa conclusio: Id, quod testis dicit, est verum, cum scientia hoc commune habet, quod deducitur cum logica necessitate ex praemissis evidentibus; cum fide vero proprie dicta hoc commune habet, quod non nititur interna evidentiā rei, sed testimonio rei ipsi externo. Ideo licet assensum in talem conclusionem appellare *fidem*, quia est sine interna evidentiā; fidem vero *scientificam*, quia est conclusio ex evidentibus praemissis. Haec fides essentialiter distinguitur a *fide auctoritatis*, quae non nititur evidentiā rei neque perspicientia assentientis, sed unice auctoritate testantis. Talis est fides theologica.

Ante assensum fidei theologicae homo intellexit credibilitatem et credenditatem obiectorum fidei, seu intellexit sibi officium incumbere Deo loquenti fidem habendi. Sed intellegere officium vel obligationem ponendi aliquem actum non est necessitari ad hunc actum. Ergo praecedentibus notitiis, quibus officium credendi perspicitur, voluntas non necessitatur, ut velit credere; consequenter neque intellectus necessario movetur ad credendum, sed et credulitatis affectus in voluntate et assensus fidei in intellectu manent liberi¹.

145. Plerumque iis, ad quos revelatio mediate tantum pervenit, factum revelationis non est tam evidens, ut omnis dubitandi potestas excludatur et intellectus sub influxu malae voluntatis non possit negare propositionem revelatam. Nam et revelatio christiana in genere nobis non innotescit nisi per considerationem multarum rerum, a qua potest

¹ Plura de hac re scripsi in „Theologische Zeitfragen“ V, Freiburg 1908, 121 sqq., ubi quaedam pro hac explicatione allegantur ex libro Patris Bainvel „La Foi et l'acte de Foi“, et ex tractatu Card. Billot, De virtutibus infusis. Contra hanc sententiam varias obiectiones profert S. Harent, Dictionnaire de Théologie catholique VI, Paris 1920, 425 sqq., quae cum sententiam, qualem ego exposui, non videantur tangere, neque meum est ad illas obiectiones respondere. Quamdā falsam interpretationem sententiae meae reieci in „Theologische Zeitfragen“ IV, 35 in nota 2. Cf. infra n. 332.

facile se quis avertere et ad contraria motiva se convertere, ut abunde constat ex tractatu propaedeutico (cf. *Suarez*, De fide disp. 4, sect. 5, n. 6); et singula dogmata, imprimis autem mysteria, saepe apparent intellectui valde difficilia, ut non magnum negotium sit perversae voluntati instigandi intellectum ad ea pronuntianda repugnantia. Itaque in his condicionibus adest in credente et libertas exercitii et libertas contrarietatis.

146. *Sed quid, si adest evidentia Dei revelantis?* Abstrahimus hic a quaestione, num hoc contingat. Sine dubio Deus potest evidenter revelare, si vult, etiam viatoribus (*Suarez* l. c. disp. 3, sect. 8, n. 1 sqq.). *Estne in hoc casu fides libera?* Resp. *affirmative*. Nam etiam sub tali evidentia homo potest dicere: Perspicio, sed non credo, et nisi perspicerem, rem non admitterem. Sane immediate adest assensus necessarius ex ipsa evidentia oriundus. At hic est assensus fidei scientificae, non fidei theologicae; mensura eius est lumen subiectivum, non prima veritas objectiva; ideo non est firmissimus super omnia, sed secundum gradum luminis subiectivi; non est obsequium Deo praestitum, sed naturalis resultantia evidentiae. Ergo locus relinquitur alteri assensui, quo homo se subicit auctoritati Dei revelantis et adhaesione appreciative summa veritatem revelatam amplectitur, paratus eam tenere etiam sine illa evidentia, ita ut evidentia pure concomitanter se habeat ad hunc assensum. Hic igitur assensus non potest poni nisi sub influxu liberae voluntatis, et per eum tenetur intellectus terminis alienis et non propriis, per quos terminos alienos tamen acquiritur firma possessio veritatis, ut supra (n. 142) dictum est.

147. Non novi inter veteres scholasticos nisi unum, *Durandum*, qui hanc doctrinam reiecerit (cf. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 8, n. 14 sqq.). Sed inde a saeculo XVI multi theologi, imprimis card. *de Lugo* (De fide disp. 2, n. 78) et eius asseclae eam negarunt ad tuendam peculiarem suam de analysi fidei theoriam (infra n. 349 sqq.).

148. *S. Thomas* ait: „Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei“ (2, 2, q. 5, a. 1). Ergo secundum *S. Thomam* nulla manifestatio divina, quae est infra visionem beatificam, excludit fidem.

Unde fit, ut haec doctrina sit communis apud thomistas. „Dicendum est evidentiam in attestante seu divinae revelationis posse componi cum fide rei revelatae. Haec conclusio, licet non inveniatur

expresse apud divum Thomam, est tamen eius doctrinae et menti magis conformis. Unde illam frequentius amplectuntur thomistae.“ Ita *Sal-manticenses* (De fide disp. 3, n. 7), qui multos alios allegant.

149 *Scotus* ait: „Deus absque motione obiecti potest [per revelationem] sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius, cuiusmodi notitiam creditur prophetas habuisse et multos alios sanctos in Scriptura“, et cum hac notitia dicit posse stare fidem (In 3, dist. 24, q. 1, n. 17, § „Sed si loquamur“). Haec est sententia scotistarum (cf. *Mastrius*, De fide disp. 6, n. 86 240 sqq.).

150. Ex aliis doctoribus idem tenent: *Toletus* (In 2, 2, q. 5, a. 1, et in 1, q. 1, a. 2), *Gregorius de Val.* (In 2, 2, disp. 1, q. 5, punct. 1), *Vazquez* (In 1, disp. 135, c. 3), *Turrianus* (De fide disp. 9, dub. 4 5 et disp. 29, dub. 4), *Coninck* (De act. supern. disp. 13, n. 39), *Ripalda* (De fide disp. 12, sect. 1), *Antoine* (De fide sect. 1, a. 3, § 3, obi. 4), multi alii, ita ut haec sententia communior sit et meliore auctoritate nitatur quam opposita.

Antonius Mayr lucide explicat, quomodo libertas fidei stet cum evidentia revelationis: „Stante evidentia in attestante voluntas adhuc est libera, non quidem simpliciter ad imperandum vel impediendum omnem assensum; nam evidentia saltem necessitat ad aliquem actum conclusionis theologicae; sed est libera ad imperandum assensum non propter evidentiam, sed propter solum testimonium Dei, ita ut voluntas parata sit credere, etsi non haberet evidentiam, sed tantum evidentem credibilitatem. Verbo, voluntas est libera ad hunc actum: Volo credere propter hanc revelationem divinam mihi hic et nunc evidenter propositam, ita tamen, ut etiam crederem, etsi non esset evidenter proposita. Posset enim voluntas alium actum elicere, scil.: Nollem credere, si mihi non esset evidenter proposita; qui esset actus infidelitatis“ (Theol. schol., de fide n. 468).

151. Ad solvendas *obiectiones* speculativas sufficit haec distinctio: Qui habet evidentiam Dei revelantis, non potest dissentire a propositione revelata, sed necessitatur ad assensum fidei scientificae, *conc. assert.*; necessitatur ad ponendum actum fidei divinae, *nego assert.* Assensus ille utique non oritur ex perspectis internis rei principiis sed ex testimonio externo; nihilominus est certa conclusio ex certis principiis deducta.

Ceterum haec fides esset essentialiter alia atque ea fides, qua quis se subiecit auctoritati testis, quia et quatenus testis est talis, ut possit iure suo subiectionem intellectus postulare. In scientia enim historica et aliis cognatis scientiis evidens attestatio testis veracis et ex certa

scientia testantis adhibetur simpliciter ut fons cognitionis seu ut obiectum, circa quod intellectus ratiocinando versatur, sicut circa alia quaevis obiecta. Neque igitur in hoc casu homo se subiecit auctoritati testis, sed potius scientiam et veracitatem testis sibi subiecit ut materiam suae ratiocinationis. Haec autem est via scientiae (cf. infra n. 410 sqq.).

Ad solvendas difficultates positivas sufficit distinguere sensum illius dicti S. Pauli: Fides est „argumentum non apparentium“ (Hebr. 11, 1). Sensus est: Principale obiectum fidei sunt bona divina speranda et non visa, *conc. assert.*; sensus est: Revelatio horum obiectorum debet esse inevidens, *nego assert.*

Praeterea notandum est: Quando actum fidei elicimus, saepe nulla adest actualis formido errandi, et tamen in omni actu fidei sic affecti sumus, ut velimus omnem deliberatam dubitationem in omni casu excludere. Haec affectio est fidei essentialis, et in ea consistit eius libertas.

Prop. IX. Fides est assensus firmus. De fide (Sum. 2, 2, q. 4, a. 1).

152. Secundum S. *Scripturam* fides est „sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, ἐπιζόμενων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος ὃν βλέπομένων“ (Hebr. 11, 1). Non est intentio apostoli dandi scientificam fidei definitionem, sed fidem describit ex relatione ad spem. Ὑπόστασις aut intellegitur fundamentum, ut sensus sit: Fides est fundamentum spei; aut intellegitur subsistentia vel substantia, ut sensus sit: Bona caelestia, quae speramus, sed nondum habemus, per fidem habent tam firmam subsistentiam in mentibus nostris, quasi iam actu adsint. Ἐλεγχος aut est obiectivum argumentum aut subiectiva convictio ex argumento proveniens (cf. Io. 8, 46). Sine dubio his verbis firma persuasio exprimitur.

153. S. *Ioannes Chrysost.* ita textum explicat: „Ἐλεγχος dicitur de iis, quae sunt valde manifesta. Fides igitur, inquit, est visio eorum, quae non sunt manifesta, et affert eorum, quae non videntur, eandem firmam persuasionem, quae convenit rebus visis. Neque igitur in iis, quae videntur, potest quis esse incredulus, et ex altera parte fides esse non potest, nisi quis eorum, quae non videntur, firmiorem persuasionem habet, quam eorum, quae videntur. Nam quia ea, quae sunt in spe, sine subsistentia sunt, fides iis largitur subsistentiam; immo non largitur, sed est eorum subsistentia. Ita resurrectio nondum advenit neque subsistit, sed spes dat ei subsistentiam in anima nostra. Haec est subsistentia rerum sperandarum“ (In Hebr. hom. 21, n. 2; *M* 63, 151). Cf. Dictionnaire de Théologie catholique sub voce „Foi“ 85 sqq.

154. *S. Thomas* ostendit, quomodo dictum apostoli possit converti in definitionem, „licet verba non ordinentur sub forma definitionis“, et ita ait: „Actus fidei est credere, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad obiectum intellectus, quod est verum. . . . Dictum autem est supra, quod veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea, quibus propter ipsam inhaeretur; et secundum hoc oportet, quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae, quod pertinet ad rationem rei speratae secundum illud apostoli ad Rom. 8, 25: ‚Quod non videmus, speramus.‘ Veritatem enim videre est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id, quod iam habet, sed spes est de hoc, quod non habetur. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc, quod dicitur: ‚Fides est substantia rerum sperandarum.‘ Substantia enim solet dici prima incohatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio [ut si quis dicat: Substantia totius psychologiae est haec, quod anima spiritalis est forma corporis]. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scil. prima incohatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc, quod dicitur ‚argumentum non apparentium‘. Et sumitur argumentum pro argumenti effectui; per argumentum enim intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero, unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet ‚convictio‘, ut legit Augustinus tract. 79 in Ioann., quia scil. per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt“ (2, 2, q. 4, a. 1).

155. *Alii textus Scripturae*, qui non indigent explicatione ad probandam thesim nostram, sunt hi: „Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus, hunc Iesum, quem vos crucifixistis“ (Act. 2, 36). Abraham „non infirmatus est fide . . . non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia, quaecumque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad iustitiam“ (Rom. 4, 19 sqq.). „Scio, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem“ (2 Tim. 1, 12). *S. Petrus* dicit firmiorem esse fidei persuasionem quam testimonium oculorum (2 Petr. 1, 16 sqq.). Et ratio est, quia, „si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est“ (1 Io. 5, 9).

156. Idem docent SS. Patres. Iam audivimus S. Ioannem Chrysostomum. *S. Basilius* ait: „Fides est assensus haud haesitans super iis, quae audita sunt, veritatem eorum, quae Dei munere praedicata sunt, persuasissimam habens“ (Serm. de fide n. 1; *M* 31, 678). *Theodoretus*: Fides est „dispositio minime ambigua (διάθεσις ἀναμφίβολος) animis credentium insita“ (Graec. affect. cur. serm. 1; *M* 83, 815). *S. Augustinus*: „Quidquid [infideles] de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, i. e. catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum“ (De Gen. ad lit. l. 1, c. 21, n. 41; *M* 34, 262). *S. Fulgentius* in libro De fide ad Petrum (c. 4 sqq.; *M* 65, 694 sqq.) continuo repetit: „Firmissime tene et nullatenus dubites.“ Cf. quae allata sunt in tractatu de euchar. VI, n. 623 629 638 642.

157. Idem discimus ex fidei professionibus. *Symbol. athanas.*: „Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.“ *Symbol. Leonis IX*: „Firmiter credo“ (*Denz.* n. 343). *Professio fidei tridentina*: „Ego N. firma fide credo et profiteor“ (*Denz.* n. 994).

158. Saeculo XI *Abaelardus* varios errores spargebat, ob quos libri eius damnati sunt ab Innocentio II (*Denz.* n. 387). Inter hos errores erat etiam hic: Fides est opinio. De qua re scribit *S. Bernardus*: „In primo limine theologiae, vel potius stultilogiae suae fidem definit aestimationem. Quasi cuique in ea sentire et loqui, quae libeat, liceat, aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta et non magis certa veritate subsistant. Nonne si fluctuat fides, inanis est et spes nostra? ... Sed absit, ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum et non magis totum, quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum. ... Non est enim fides aestimatio, sed certitudo“ (De erroribus Abael. c. 4; *M* 182, 1051). Alibi vero ait: „Intellectus rationi innitur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intellegentia nudam et manifestam; ceterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est; fides, si habet haesitationem, infirma est. ... Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet, aut, si habet, fides non est, sed opinio“ (De consid. l. 5, c. 3; *M* 182, 790).

159. Idem ratio suadet; nam Deo revelanti velle opinative tantum adhaerere, non assensu firmo, non est Deum honorare, sed iniuria

afficere. Ante fidem praesupponitur certa notitia Dei revelantis. Itaque qui hac notitia supposita non ponit assensum firmum, Deo quodammodo dicit: Admitto quidem revelationem tuam, sed simul timeo, ne me in errorem inducas. Opinio enim est quidem assensus, et per hoc differt a dubitatione, quae est suspensio assensus et haesitatio inter utramque contradictoriam; sed est assensus cum formidine de opposito et cum iudicio, me isto assensu esse in periculo errandi (cf. *S. Thomas*, De ver. q. 14, a. 1). Atqui qui certus est de revelatione divina, non potest rationabiliter iudicare se adhaerendo propositioni revelatae esse in periculo errandi. Internum motivum huius assensus, scil. auctoritas Dei revelantis, tam firmum est, ut firmitus motivum esse nequeat, immo ut omnia alia motiva assentiendi, quae in hac vita habere possumus, a firmitate huius motivi deficient. Ergo assensus fidei non solum debet esse firmus, sed etiam appretiative firmissimus super omnia, quia prima veritas est motivum super omnia aestimatione dignum, et ideo debet voluntas, gratia adiuta, imperare assensum dignitati huius motivi respondentem.

160. Itaque fides distinguitur a dubitatione, quia est assensus; distinguitur ab opinione, quia est assensus firmus; distinguitur a scientia, quia non est assensus ex interna evidentia obiecti causatus; distinguitur a fide humana, quia est assensus auctoritate Dei revelantis nixus. Unde brevis *fidei definitio* est: Assensus firmus propter auctoritatem Dei revelantis positus¹.

161. Quod in S. Scriptura aliquando sermo est de „modica fide“ vel de dubitatione in homine fideli (Matth. 14, 31), hoc refertur non ad ipsam fidem theologicam ut talem, sed ad fidem miraculorum, quae saltem addit ad fidem theologicam applicationem practicam ad aliquam particularem condicionem. Ita Petrus, quando incipiebat mergi, non dubitabat de potentia Christi, cuius auxilium invocabat, sed maior erat terror, quem, cum mentem a Christo avertebat, vehementes undae ei incutiebant, quam fiducia ex fide concepta. Ergo non fides theologica erat cum dubitatione de suo proprio obiecto, sed fiducia infirmabatur, non tam deliberate quam ex indeliberato terrore. Unde efficitur intensitatem fidei posse esse modicam, at nequaquam posse esse fidem, quae non sit appretiative summa.

Prop. X. Fides est actus supernaturalis. De fide (Sum. 2, 2, q. 6, a. 1 2).

162. Fides consistit in assensu intellectuali. Quia hic assensus est liber, eum praecedat necesse est voluntas credendi. Volitio autem non potest esse sine cognitione. Ergo totus processus fidei subiectivus

¹ Varias falsas definitiones fidei recenset *Scheeben*, Dogmatik I. I, n. 621 sqq.

complectitur haec tria: iudicium credibilitatis et credenditatis, pium credulitatis affectum, ipsum assensum fidei.

163. Iam dicimus ad haec omnia *requiri gratiam supernaturalem*, et proxime quidem loquimur de gratia, prout ad ipsum actum concurrit. De habitu fidei iam supra (n. 19 sqq.) diximus et quaedam infra adiungemus (n. 173 sqq. 176 362 378). Haec thesis statuitur contra pelagianos antiquos et recentes, qui volunt supposita evangelica praedicatione esse in naturali potestate hominis eam fidem praestare, quam Deus postulat; item contra semipelagianos, secundum quos saltem initium fidei est ab homine. De pelagianis et semipelagianis dictum est in tractatu de gratia (V, n. 73 sqq.).

Arg. 1. Ex S. Scriptura.

164. S. Scriptura docet nos non posse ullum salutarem actum ponere sine gratia. Atqui fides est actus salutaris. Ergo actus fidei non potest fieri sine gratia, seu est actus supernaturalis. *Maiores* probatur illis verbis Christi: „Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere“ (Io. 15, 5). Apostolus ait: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est“ (2 Cor. 3, 5). *Minor* patet ex illo dicto: „Iustus ex fide vivit“ (Hab. 2, 4. Rom. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38), et ex iis, quae supra adduximus (n. 136 sqq.).

165. Porro S. Scriptura supposita praedicatione externa ipsam fidem adscribit supernaturali Dei operationi. Christus enim iudaeis nolentibus credere ait: „Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. . . . Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. . . . Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo“ (Io. 6, 44 65 66). Deus „convivificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati) et conresuscitavit et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu, ut ostenderet in saeculis supervenientibus superabundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Iesu. Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est“ (Eph. 2, 5 sqq.). „Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini“ (Phil. 1, 29). „Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis“ (1 Thess. 2, 13).

Arg. 2. Ex SS. Patribus.

166. S. Joannes Chrysost.: „Nec fidei donum est nostrum, sed Dei. . . . Hoc ipsum est Dei donum, ne quis gloriatur, ut nos gratos efficiat

circa gratiam“ (In Eph. hom. 4, n. 2; *M* 62, 33 sq.). Contra pelagianos et semipelagianos maxime hanc doctrinam defendit *S. Augustinus*: „Profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismet ipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est. . . . Porro si operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus, numquid metuendum est, ne totum facere non possit, et ideo homo sibi primas eius vindicat partes, ut novissimas ab illo accipere mereatur? Videte, si aliud agitur isto modo, nisi ut gratia Dei secundum merita nostra detur quolibet modo, ac sic gratia non iam sit gratia. Redditur namque hoc pacto debita, non donatur gratis; debetur enim credenti, ut a Domino ipsa fides eius augeatur, et sit merces fidei coeptae fides aucta; nec attenditur, cum hoc dicitur, non secundum gratiam, sed secundum debitum istam mercedem credentibus imputari“ (De praedest. sanct. c. 2, n. 5 6; *M* 44, 963). Alibi allegatis testimoniis *SS. Cypriani, Ambrosii, Gregorii Naz.* ita concludit: „Isti tales tantique doctores dicentes non esse aliquid, de quo tamquam de nostro, quod Deus non dederit, gloriemur, nec ipsum cor nostrum et cogitationes nostras in potestate nostra esse, et totum dantes Deo atque ab ipso nos accipere confitentes . . . ut in ipsam Trinitatem credamus et confiteamur etiam voce, quod credimus: haec utique gratiae Dei tribuunt, Dei munera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse testantur“ (De dono persever. c. 19, n. 50; *M* 45, 1025; cf. Ep. 194, c. 3, n. 15; *M* 33, 879). *S. Prosper*: „Fides igitur et incohata et perfecta donum Dei est. . . . Hoc qui non recipit, cuius videtur sententia nisi dicentis: Fides, per quam iustificor, ex me est, et hoc bonum, ex quo iustus vivit, non accepi per gratiam, sed habeo per naturam?“ (Resp. ad excerpta genuens.; *M* 45, 1852). Alios Patres vide apud *Habert* (Theol. graec. Patr. I. 1, c. 8).

Arg. 3. Ex definitionibus ecclesiae.

167. *Concilium arausicanum II* can. 5: „Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus Sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur . . .“ (*Denz.* n. 178). Can. 7: „Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu“ (*Denz.* n. 180).

168. *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 6: „Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt“ (*Denz. n. 798*).

Can. 3: „S. q. d. sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere . . . posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.“ (*Denz. n. 813*).

169. *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3: „Fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvente gratia, ab eo revelata vera esse credimus. . . . Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est et actus eius est opus ad salutem pertinens“ (*Denz. n. 1789 1791*).

Can. 5 de fide: „S. q. d. . . . ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S.“ (*Denz. n. 1814*).

Haec doctrina posita est contra *Hermes*, qui, cum doceret fidem esse assensum non liberum, sed evidentia necessarium, gratiam ad actum fidei requiri negabat. (Cf. *Granderath*, *Constit. dogm.* 85.)

170. Quia ante ipsum assensum fidei praecedit iudicium credibilitatis et pius credulitatis affectus, *Clemens XI* damnavit has Quesnelli propositiones (26): „Nullae dantur gratiae nisi per fidem.“ (27) „Fides est prima gratia et fons omnium aliarum.“ (29) „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia“ (*Denz. n. 1376 sqq.*).

Itaque in processu fidei tres sunt actus supernaturales: a) iudicium credibilitatis et credenditatis, b) pius credulitatis affectus, c) ipse fidei assensus.

Arg. 4. Explicatio ex theologis.

171. Ex dictis manifestum est omnes theologos catholicos docere ad actum fidei divinae requiri gratiam (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 6, a. 1; *Suarez*, *De grat.* 1, 2, c. 2, n. 3 sqq.). Est autem inter eos disputatio, *utrum actus fidei sit supernaturalis secundum substantiam an secundum modum tantum*. Sed quia haec quaestio eadem est atque de reliquis actibus supernaturalibus, ob argumenta allata in tract. de gratia (V, n. 66 sqq.) dicimus actum fidei secundum substantiam esse supernaturalem. Nam ideo ad fidem gratia est necessaria, ut actus eius habeat internam relationem ad finem ultimum supernaturalem, ob quem solum facta est revelatio. Haec autem relatio eiusmodi est, ut secundum essentiam transcendat omnem potentiam naturalem. Unde credere „sicut oportet“ SS. Patres et concilia dicunt esse ultra omnes vires naturales. De qua re late agit *Ripalda* (*De Ente supern.* disp. 44 et *De fide disp.* 9, sect. 3).

172. Si iam ad singulos actus, qui in fide occurrunt, descendimus, imprimis quaeritur, *cur iudicium credibilitatis et honestatis fidei debeat ex gratia fieri*. Nam per naturales vires potest homo audire praedicationem evangelii et intellegere factum revelationis sufficienter probari, et potest etiam naturaliter perspicere Deum esse primam et infallibilem veritatem, et homini incumbere officium credendi revelata a Deo. Aliud autem non requiritur ad formandum iudicium credibilitatis et ad iudicandum honestum esse velle credere. Necesse quoque est in hoc processu veniamus ad iudicium practicum, quod non est liberum, sed naturaliter ex evidentia oritur, quia secus ante actum voluntatis novum iudicium practicum eiusdem rationis praesupponendum esset, et ita in indefinitum. Agitur autem hic maxime de iudicio practico, honestum esse exclusa omni formidine erroris rem firmissimo assensu amplecti propter auctoritatem Dei revelantis, et malum esse Deo revelanti fidem denegare. Nam ad iudicium speculativum de veracitate Dei et de facto revelationis necessariam esse gratiam supernaturalem internam non convenit inter theologos (cf. *Salmantic.*, De fide disp. 1, n. 200 sqq.; *Viva*, De fide disp. 3, q. 1, a. 4). Iam vero ad actum ex evidentia naturaliter procedentem non requiritur gratia. Nihilominus *S. Augustinus* ipsam cogitationem esse credendum gratiae tribuit (De praedest. sanct. c. 2, n. 5; *M* 44, 962 sq.). *Concilium milevitanum II* gratiae adscribit cognoscere, quid faciendum sit (*Denz.* n. 104). Secundum *Coelestinum I* omnis sancta cogitatio ex Deo est (*Denz.* n. 135). Itaque dicendum est ad hoc iudicium requiri gratiam, ut est elevans, scil. ut per hoc iudicium debito modo voluntas moveatur in ordine supernaturali (cf. *Suarez*, De fide disp. 6, sect. 8. Aliter *Ripalda*, De Ente supern. disp. 49, sect. 5). Hac ratione gratia ad illud iudicium *per se* requiritur. *Per accidens* autem potest gratia etiam requiri ut medicinalis, quia fieri potest, ut homo ex aliqua ratione non sit satis aptus ad iudicium illud formandum, nisi aliquo speciali lumine iuvetur, licet obiectiva evidentia sit *per se* sufficiens. Patet autem hanc gratiam, qua depelluntur tenebrae intellectus, posse esse entitative naturalem et extrinsecus tantum supernaturalem, sicut dictum est in tract. de grat. (V, n. 172) de illa gratia medicinali, quae requiritur ad tentationes superandas.

173. *Potest Deus per externam providentiam auxilium praestare dirigendo praedicatores evangelii, ut eo modo res proponant, quo facilius auditoribus illucescant eosque efficacius moveant, et arcendo res et personas, quae possint difficultates creare. Potest etiam intus illuminare intellectum ad verum melius capiendum, et impedire, ne dubitationes occurrant.* „Adhibetur enim sermo veritatis extrinsecus vocis ministerio corporalis; verumtamen neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus (1 Cor. 3, 7). Audit quippe homo dicentem vel hominem vel angelum; sed ut sentiat et

cognoscat verum esse, quod dicitur, illo lumine mens eius aspergitur, quod aeternum manet, quod etiam in tenebris lucet“ (*S. August.*, De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 25, n. 37; *M* 44, 130). „Cum igitur verbum Dei per ministerium praedicantium auribus carnis infertur, miscetur operatio potentiae divinae cum sono vocis humanae, et qui incitavit evangelizantis officium, audientis quoque firmavit affectum; dulcescit enim animae cibus verbi, veteres tenebrae nova luce pelluntur et obtutus interior caligine antiqui erroris exuitur“ (De vocat. gent. l. 1, c. 3; *M* 51, 656. Alia vide in tract. de grat. V, n. 16 sqq.). Unde „ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiore instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 9 ad 3). In homine iustificato habitus fidei infusus est sufficiens elementum elevans. Gratia autem excitans et medicinalis est gratia actualis. Nonnulli admittunt specialem habitum infusum ad iudicium credibilitatis formandum, ut *Wirceburg.* (De fide n. 190). Secundum *S. Thomam* habitus fidei facit videre credibilitatem (2, 2, q. 1, a. 4 ad 3). De qua re vide *Suarez* (De fide disp. 4, sect. 6; *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI 241 sqq.).

174. Cum ex fontibus theologicis constet pium credulitatis affectum procedere ex gratia, theologi quaerunt, *utrum sola gratia actualis detur ad eliciendum credulitatis affectum an etiam gratia habitualis, saltem in iustis.* Concedunt omnes eatenus esse habitum in voluntate, quatenus fides a voluntate accipit, ut sit formata. Sed hic est habitus caritatis theologicae; nam fides vocatur informis, si est sine caritate, et formata, si est cum caritate (*S. Thom.* 2, 2, q. 4, a. 3). Verumtamen cum etiam ad fidem informem requiratur cooperatio voluntatis, quaeritur, num etiam sit habitus infusus piae credulitatis, qui abstrahat a fide informi et formata. *S. Thomas* non videtur admisisse talem habitum. Postulat quidem sine dubio habitum in voluntate, sed ad hoc tantum, ut fides sit vera virtus et actus eius perfectus (2, 2, q. 4, a. 2). Atqui „fides informis non est virtus [sensu perfecto], quia, etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis“ (2, 2, q. 4, a. 5). Ergo ad fidem informem non postulat habitum ex parte voluntatis. Ita plerique thomistae *S. Thomam* intellegunt et hanc doctrinam sequuntur (*Gonet*, De fide disp. 6, a. 2). Idem docent *Turrianus* (De fide disp. 27, dub. 6) et alii. Negant praeterea hunc habitum infusum ii omnes, qui nullos habitus morales infusos admittunt, ut *Scotus* (In 3, dist. 25, q. 2, n. 2, § „Ideo dico ad argumentum“) et *scotistae* (*Mastrius*, De fide disp. 6, n. 273 sqq.). Docent vero hunc habitum multi alii, ut *Suarez* (De fide disp. 7, sect. 2) et *Ripalda* (De fide disp. 16, sect. 6, n. 95) secundum illud principium: Ubi est specialis honestas moralis, ibi specialis habitus

infusus est admittendus. Cum haec honestas, quae est in actu fidei, ut hic actus est obiectum voluntatis, non pertineat ad ullam aliam virtutem moralem, sequitur pium credulitatis affectum esse virtutem specificè distinctam tum a religione tum ab oboedientia (*Suarez* l. c. n. 10 sqq.). Est autem virtus annexa iustitiae, quia honestum est per fidem reddere Deo, quae ei debentur, ut est prima veritas.

175. *Haec gratia pia credulitatis est imprimis et essentialiter gratia elevans* (cf. *Suarez*, De grat. l. 2, c. 3, n. 10), sed est etiam *medicinalis*, qua voluntas corrigitur ab infidelitate ad fidem, ut ait *Arausicanum II*, can. 5 (*Denz.* n. 178). Est enim assensus fidei res in se difficilis ratione mysteriorum credendorum et ratione adhaesionis firmæ et irrevocabilis, quae postulatur, tum etiam quia per fidem iugum morale praeceptorum imponitur, quae non possunt homini animali non difficilia videri.

176. Tandem ipse assensus fidei procedit ex gratia, et quidem in multis hominibus non ex sola gratia actuali, sed etiam ex habituali (supra n. 19 sqq. 48 sqq.). Supposita sufficiente notitia revelationis posset quidem homo absolute etiam naturalem actum fidei elicere; at hic actus non responderet revelationi, in quantum haec pertinet ad ordinem supernaturalem, et ideo requiritur gratia elevans; neque esset efficax ad superandas omnes difficultates, quae per fidem intellectui et voluntati obiciuntur, et ideo requiritur gratia sanans. Quaestionem illam, quomodo apprehensio iudicativa immediate praecedens assensum fidei et correspondentes species impressae sint supernaturales, vide apud *Ripaldam* et alios theologos, quos allegat (De fide disp. 9, sect. 5 sqq.). De hac enim re theologi diversimode loquuntur.

Quidam distinxerunt duas qualitates permanentes: lumen fidei et habitum fidei. Sed cum *S. Thoma* dicendum est fidem esse unam specie virtutem (2, 2, q. 4, a. 6), quia ipse habitus fidei dat facultatem obiectum debito modo attingendi. Et sicut eadem revelatione manifestantur res speculativae et practicae, ita idem habitus est principium versans circa obiecta speculativa et practica, prout haec altiore principio, i. e. revelatione divina, comprehenduntur (l. c. q. 4, a. 2 ad 3. *Suarez*, De fide disp. 7, sect. 1, n. 4 sqq.).

Schol. 1. De „discerniculo“ obiectivo fidei.

177. Quidam theologi subtiliores, ut explicarent, quomodo omnes homines possent habere sufficientem certitudinem facti revelationis, excogitaverunt aliquod „discerniculum experimentale“, seu aliquem supernaturalem effectum in anima productum, quem homines animadvertentes statim cognoscant proponi veram revelationem divinam. Ita *Antonius Perez*, *Pallavicinus*, *Esparza*, qui tamen in modo explicandi

inter se dissentiunt. Secundum Perez (De virt. theol. disp. 1, c. 2) audientes, quibus verus articulus proponitur, animadvertunt se non posse dubitare. Secundum Pallavicinum (De fide l. 3, c. 4) percipiunt internam vocem dicentem: Ego sum vox Dei. Secundum Esparzam (De virt. theol. q. 22, a. 13) accipiunt quasi scientiam supernaturalem, qua cognoscunt praeconem evangelii loqui ex fide supernaturali. Cum haec omnia evidentiter pugnent cum experientia, refutatione non indigent. Breviter istam doctrinam refutant *Wirceburgenses* (De fide n. 174 178), latius rem tractat *Haunoldus* (Theol. specul. l. 3, p. 191 sqq.), latissime *Harent* in Dictionnaire de Théologie catholique VI 246 sqq.

Concedendum est posse Deum interno instinctu vel interna revelatione ita influere in hominem, ut hic eo ipso videat sibi verum proponi, neque est cur negemus hoc interdum fieri; sed plane negamus hanc esse ordinariam viam, cum Deus nos non iubeat ad illud discerniculum animum advertere, sed ad externa motiva credibilitatis, ut sunt miracula, prophetiae, tota ecclesia cum suis notis.

Schol. 2. De fide informi et formata.

178. *S. Thomam* audivimus dicentem fidem sine caritate non esse virtutem (n. 174), i. e. non perfectam virtutem, quemadmodum etiam interdum SS. Patres loquuntur. Hoc intellegendum est eo sensu, quo de malo homine dicimus: Non est homo. Itaque sensus non est fidei sine caritate non convenire essentiam et definitionem virtutis, sed fidem non esse in eo statu perfectionis, in quo debet esse.

179. *Fides sine caritate dicitur mortua*; nam „fides, si non habeat opera [caritatis], mortua est in semet ipsa“ (Iac. 2, 17); et cur est mortua? quia non potest salvare hominem (ibid. 2, 14). Fides autem *viva* est, quae „per caritatem operatur“ (Gal. 5, 6), i. e. animatur et vivificatur, ut ferat fructus vitae aeternae. Cum anima sit forma corporis, scholastici solent fidem cum caritate appellare *fidem formatam*, fidem vero sine caritate *fidem informem*. „Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur“ (*S. Thomas* 2, 2, q. 4, a. 3). Itaque caritas non est forma intrinsecus constituens fidem, sed per caritatem subiectum in eo statu est, ut fides eius sit meritoria vitae aeternae. In hoc autem ordine virtus sensu pleno et perfecto ea est, cuius actus sunt supernaturaliter meritorii. Peccator potest quidem sensu vero credere, sed pro sua fide nullam mercedem caelestem postulare potest (cf. supra n. 84 sqq.). De caritate ut forma virtutum postea plura dicenda erunt.

180. *Fuerunt qui docerent fidem formatam esse alium habitum atque fidem informem*, et adveniente caritate destrui habitum fidei informis

et succedere habitum fidei formatae, aut illum quidem non destrui, sed hunc ad illum accedere, ut duo essent habitus fidei in intellectu (cf. *Suarez*, De fide disp. 7, sect. 3, n. 6). Sed haec sine fundamento statuuntur, cum habitus inclinans ad assentiendum iis, quae Deus revelavit, ex conceptu suo abstrahat a praesentia aut absentia caritatis, quippe quae sit aliquid fidei externum. Ergo eadem fides habitualis potest esse mortua et informis atque viva et formata (*Petrus Lombardus*, supra n. 127; *S. Thomas* 2, 2, q. 4, a. 4). Ratione distinguuntur fides informis et formata ex conotatione caritatis absentis aut praesentis. Caritas enim dignificat et condecorat fidem, sicut lux splendorem affert rebus illuminatis, non tamen dat vel mutat earum internam essentiam.

SECTIO II.

DE ACTU FIDEI EX PARTE OBIECTI.

Prop. XI. Obiectum (subiectum) attributionis seu obiectum formale quod fidei est Deus. Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 1, a. 1).

- 181. Cum fides sit habitus vel actus, quo propter auctoritatem Dei revelantis assentimur iis, quae a Deo revelata sunt, a priori manifestum est fidem posse versari circa obiecta plurima et diversissima. Hoc etiam a posteriori constat; nam in fontibus revelationis, permulta de Deo et de creaturis credenda proponuntur. Non obstante hac multiplicitate et varietate obiectorum fides est una (Eph. 4, 5), quia de fide valet, quod alibi de theologia diximus: Una est propter unitatem subiecti et obiecti formalis (Inst. propaed. I, n. 1 sqq.).

182. *Subiectum* vel *obiectum attributionis* vel *obiectum formale* quod sunt diversa vocabula ad significandum unum eundemque conceptum. Significant enim *illud obiectum*, ad quod omnia alia obiecta referuntur, ita ut hoc obiectum principaliter et propter se pertineat ad scientiam vel fidem, alia vero obiecta eatenus tantum, quatenus aliquam relationem ad illud principale obiectum habent. Sicut igitur unitas scientiae postulat, ut eius obiecta inter se ordinentur et ad unum aliquod referantur, ita unitas fidei postulat, ut omnia credenda ordinentur ad unum credendum principale.

183. Itaque quod dicimus obiectum (vel subiectum) attributionis seu obiectum formale quod fidei esse Deum, hoc est aliis verbis dicere: Quaecumque revelatione credenda proponuntur, aut ideo proponuntur, quia sunt res divinae, aut ideo, quia conferunt ad meliorem Dei notitiam, sive mediate sive immediate. Ergo Deus vocatur obiectum (vel subiectum) attributionis, quia omnes fidei propositiones ultimatin aliquo modo de Deo praedicantur, quamquam proximum subiectum

singularum propositionum possunt esse res creatae. Ita multa historice narrantur de variis hominibus, sed haec omnia narrantur ad illustrandam providentiam divinam hominibus mirabili modo invigilantem. Unde intellegitur, cur Deus dicatur obiectum formale quod fidei: quia revelatione Deus principaliter et per se credendus proponitur, alia autem omnia propter Deum.

184. S. Scriptura diserte docet totam revelationem ad hoc factam esse, ut homines Deum cognoscant. Unde tota revelatio est manifestatio Dei. Christus ait: „Ego veni, ut vitam habeant“ (Io. 10, 10). „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum. Ego te clarificavi super terram... Manifestavi nomen tuum hominibus“ (Io. 17, 3 sqq.). Christus ut homo est via ad cognoscendum Deum, sed ut Deus ipse est terminus viae. Ideo ait: „Creditis in Deum, et in me credite... Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me“ (Io. 14, 1 6). „Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.“ (1 Cor. 3, 22 23). „Finis, cum tradiderit [Christus] regnum Deo et Patri... Tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus“ (1 Cor. 15, 24 28). Quia omnia in revelatione ad hoc ordinantur, ut Deus ab hominibus perfecte cognoscatur, et quia fides est praeparatio tantum ad hanc cognitionem, fides aliquando evacuabitur et succedet visio (1 Cor. 13, 8 sqq.); nam, quando immediate videtur Deus, non iam potest subsistere fides, cuius obiectum principale est Deus non visus. Si vero fides per se referretur ad alia quoque praeter Deum, non esset, cur fides cessaret, quando Deus videtur. Sed quia „credere oportet accedentem ad Deum, quia est“ (Hebr. 11, 6), ideo cum non iam accedit, sed possidet, pro fide habet visionem.

185. Ceterum haec thesis non est nisi applicatio veritatis alibi probatae, *Deum ad extra operari, ut ab hominibus cognoscatur* (De Deo creante III, n. 47 sqq.). Ergo etiam revelatio facta est in hunc finem, ut homines per eam Deum cognoscant. Consequenter omnia alia, quae praeter Deum revelata sunt, ad hunc finem ordinantur. Ergo Deus est obiectum attributionis fidei, cum fides sit illud genus cognitionis, quo in hoc ordine providentiae homines recte disponuntur ad finem ultimum. „Omnis enim, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt?“ (Rom. 10, 13 14.) Omni quidem revelatione de quacumque re, etiam praescindendo ab eius obiectiva relatione ad Deum, manifestat Deus se ipsum secundum scientiam et veritatem suam; sed in hoc ordine revelatio et correspondens fides est medium ad finem supernaturalem. Ergo quae revelata et credenda sunt, eatenus revelata et credenda sunt, quatenus ad Deum finem supernaturalem ordinantur.

186. Idem docent SS. Patres variis modis. *S. Augustinus* ait: „Fidei primum ac maximum officium est, ut in verum credatur Deum“ (De civ. Dei l. 4, c. 20; *M* 41, 127). „Ut mens in fide fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via. Quoniam si inter eum, qui tendit, et illud, quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur, qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo“ (ibid. l. 11, c. 2; *M* 41, 318). Huc pertinet, quod dicit *Clemens Alexandrinus*: Fidem esse *πρόληψιν* visionis beatificae (Strom. l. 2, c. 2; *M* 8, 939). Secundum *S. Bernardum* fides est „certa praelibatio nondum propalatae veritatis“ (De consid. l. 5, c. 3; *M* 182, 791). In visione beatifica Deus est sine dubio obiectum principale; ergo si fides est anticipata quaedam visio, eius quoque obiectum principale est Deus.

187. Theologi circa hanc rem unanimiter fere consentiunt. *S. Thomas* ait: „Si consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scil. per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem. Ea, quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta ecclesiae vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum, et iis etiam assentimus propter divinam veritatem“ (2, 2, q. 1, a. 1). Idem docent thomistae et alii doctores in 3, dist. 23 et 24.

188. Copiose hanc rem tractat *Suarez* (De fide disp. 2), cuius assertiones breviter comprehendere placet: Dicendum est Deum esse principale subiectum fidei, quod solet vocari subiectum attributionis, et quidem secundum rationem deitatis, quia tandem aliquando omnia alia ad hanc cognoscendam ordinantur, haec autem ad nulla alia. Deus est obiectum maxime necessarium et inseparabile a revelatione fidei, quae est fundamentum religionis, quia, si alia omnia obiecta deessent, talis fides posset adhuc subsistere, sed nulla supernaturalis religio concipi potest, nisi Deus aliquid de se ipso revelet (cf. infra n. 398). Deus est adaequatum obiectum attributionis fidei, non hoc sensu, quod omnes fidei propositiones directe de eo praedicantur, sed eatenus, quatenus omnia credenda saltem indirecte ad eum referuntur. Inter

alia subiecta fidei eminet Christus homo, de quo permulta revelata sunt, ut ipse infra Deum sit sine dubio obiectum maxime principale fidei; nihilominus etiam Christus homo ad Deum refertur.

Praeterea omne obiectum materiale fidei, cui immediate assentimus, est aliquid complexum, non simplex conceptus obiectivus, ut in visione beatifica, sed enuntiabile seu propositio, quia veritas non potest esse perfecte in cognitione hominum viatorum per simplicem apprehensionem, sed per iudicia tantum.

Recentissime quidem nonnulli theologi galli, ut e. g. *A. Lefebvre* (*L'acte de foi d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1904, 276 sqq.) valde inculcandum censent „propositiones fidei non esse obiectum fidei“. Provocant ad haec verba *S. Thomae*: „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide“ (2, 2, q. 1, a. 2 ad 2). „Imagines, per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum; sed id, per quod fides in suum obiectum tendit“ (De verit. q. 14, a. 8 ad 11).

Sed ad cavendos falsos conceptus addenda sunt alia, quae *S. Thomas* locis citatis docet. Diserte enim ait propositiones esse obiectum fidei; nam ad quaestionem „utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis“, sic respondet: „Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo et dividendo [secundum subiectum et praedicata] veritatem cognoscat, sicut in 1 dictum est quaest. 85, art. 5. Et ideo ea, quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem. . . . Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest; uno modo ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scil. res ipsa, de qua fides habetur; alio modo ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis“ (2, 2, q. 1, a. 2). „Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum [formale quod et quo; de hoc enim ibi est sermo]; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis, et sic per hoc, quod *compositioni factae tamquam verae assentit*, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei obiectum, quamvis [fides] sit complexorum“ (De verit. q. 14, a. 8 ad 5). Cf. a. 12.

Ergo *S. Thomas* non simpliciter negat, propositiones dogmaticas esse obiectum fidei. Certe propositio non est id, in quod ultimatim per fidem tendimus, non est motivum fidei, non est subiectum seu obiectum formale quod fidei. Nihilominus dogmatica propositio est id, cui immediate per fidem assentiendum est. Id autem, cui assentimus, recte obiectum materiale assensus vocatur. Ceterum hoc non fidei proprium est, ut recte *S. Thomas* annotat, sed ei commune est cum scientia, quod eius ultimus terminus non est conceptus sed res. Unde

etiam naturalis de Deo philosophiae obiectum est in se simplex; atamen recte theses quoque ipsae de Deo obiectum huius philosophiae appellantur. Idem igitur dicendum est de propositionibus dogmaticis (cf. *Suarez*, De fide disp. 2, sect. 3).

Neque quidquam valet, quod dicunt, ad propositiones fidei amplectendas non requiri gratiam, cum hoc sit naturale mentis exercitium, sed solum ideo gratiam esse necessariam, quod Deus sit proprium obiectum fidei (cf. *Revue du clergé français* L 581 sqq.). Gratia, ut vidimus (n. 171 sqq.), dupliciter requiritur ad fidem: a) partim ut gratia medicinalis ad sanandam intellectus et voluntatis infirmitatem, quae obstat, quominus homo efficaciter se subiciat legi fidei cum tot mysteriis obscuris et mandatis homini lapso gravissimis; b) partim et praecipue ut gratia elevans, qua actus fidei fiat intrinsecus proportionatus cum fine ultimo, qui est Deus immediate visus. Deus etiam est obiectum cognitionis naturalis; et alicui positivae revelationi divinae sufficienter propositae potest homo etiam naturaliter assentire. Sed non potest homo lapsus integram fidei legem efficaciter suscipere; et multo minus potest viribus suis naturalibus ullum gressum facere versus finem supernaturalem. Consequenter neque potest assentire dogmatis revelatis, ut oportet et expedit ad salutem. Itaque omnino tenendum est propositiones revelatas (secundum sensum, non secundum grammaticalem constructionem) esse immediatum et materiale obiectum fidei. „Unde illi, qui dixerunt, quod fidei obiectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt“ (*S. Thomas* in 3, dist. 24, a. 1, sol. 2). Intelleguntur autem hic propositiones, prout in fontibus revelationis exstant et ab ecclesia proponuntur; ergo propositiones obiectivae, quibus credens suum subiectivum assensum exhibet.

189. Omnes propositiones revelatae hoc commune habent, quod sunt propter auctoritatem Dei revelantis credibiles, et quod ad Deum referuntur. Sed inter res revelatas est ordo, quia *quaedam sunt revelatae per se seu ratione sui; alia vero per accidens, i. e. ratione alterius*; et iterum quae per se sunt revelata, aut directe spectant ipsum Deum, aut indirecte referuntur ad aliquid divinum non visum; unde perfecta harmonia est in fide, etiam ex parte obiectorum. Haec est doctrina *S. Thomae*: „Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. 11, 1: ‚Fides est substantia sperandarum rerum‘, ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi et alia huiusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in S. Scriptura ut credenda,

non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem. sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in S. Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi“ (2, 2, q. 1, a. 6 ad 1). „Illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scil. occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit, et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus“ (2, 2, q. 1, a. 8). „Fidei obiectum per se est id, per quod homo beatus efficitur. Per accidens autem aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia, quae in Sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Iesse, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet [de qua re infra n. 441 sqq.]. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri“ (2, 2, q. 2, a. 5. Cf. In 2, dist. 12, q. 1, a. 2 et In 1 Cor. 11, lect. 4).

Quae sunt *credibilia per se*, etiam sunt *revelata per se*; nam ideo Deus revelavit res, ut crederentur. Ergo quas res ratione ipsarum revelavit, has etiam voluit ratione ipsarum seu per se credi. Non videtur de hac quaestione esse idem modus loquendi apud omnes theologos. Nam quidam dicunt res, quae per se sint ordinis religiosi vel per se pertineant ad veritates religiosas manifestandas, esse revelatas per se, alia autem omnia per accidens. Ita *Lud. de San* (De div. Tradit. et Scriptura, Brugis 1903, 279). Alii dicunt sola supernaturalia esse per se revelata; ea vero, quae naturaliter cognosci possint, esse per accidens revelata, etiamsi ad ordinem religiosum pertineant, ut Deum esse unum, immutabilem, aeternum etc. Ita *Zaneccchia* (Divina inspiratio Sacr. Scripturarum ad mentem S. Thomae Aq., Romae s. a., 7 sq.). Alii dicunt per se revelatum esse Deum finem supernaturalem, tum omnia, quae Deus temporaliter disposuerit ad hominum salutem. Ita *Billot* (De fide thes. X, § 2 3). Quamquam autem res religiosa et res supernaturalis non sit idem, tamen reapse non est ordo religiosus nisi revelatus, et sic fortasse isti modi loquendi non indicant diversitatem in re, etsi aliquo modo tangitur quaestio, num idem sciri et credi possit (infra n. 402 sqq.). Omnes concedunt res geographicas, zoologicas, astronomicas, similes alias esse per accidens revelatas et credibiles. *Franzelin* (De Trad. et Script., thes. 19 de Script., 3. ed., 527 sq.) ita rem exponit: „a) Quae spectant ad Deum, ad hominis finem, ad media et instituta in hunc finem, ad principia et ad regulas morum, ad facta, quibus oeconomia salutis in-

nititur, aut quae cum ea speciali modo nexa sunt, aliaque multa, quae in theologia tractantur, seu complectendo omnia formula generali, quae sunt res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium (Trid. conc. sess. 4); haec, inquam, sunt huiusmodi, ut Deus ea inspiraverit ad scribendum et humano generi proponere voluerit velut *principali intentione* (προηγούμενη ἐδόξια) propter res ipsas, seu *quia sunt tales veritates*, et ideo dicuntur *veritates propter se revelatae*. b) Plurima alia Scripturis consignata reperiuntur, quae sunt et ipsa verbum Dei divinitus inspiratum . . . adeoque ubi constat ea esse in Scripturis divinis, non minus quam priora illa propter auctoritatem Dei loquentis fide divina credenda sunt; at differunt a prioribus, quod non *principali intentione* nec *propter se* inspirata ac revelata sunt, sed propter nexum historicum aut logicum (tempore, loco, notione etc.) cum aliis propter se revelatis ac inspiratis. Huiusmodi sunt plurima adiuncta historica, geographica, pertinentia ad physicam, zoologiam, botanicam, mineralogiam, tum ad exornationem conceptus per se revelati; ad vitam, prudentiam, mores in ordine naturali ac civili etc. Haec sunt, quae dicuntur *revelata per accidens vel propter aliud*.¹ Addit dubium quandoque esse, utrum haec vel illa res dicenda sit revelata per se an per accidens.

Schol. 1. De symbolo fidei.

190. Quia inter res revelatas aliae prae aliis sunt maioris dignitatis et magis necessariae ad salutem¹, ideo non parvi momenti est brevi conspectu ea proponere, quae etiam communi populo explicite credenda sunt. Haec quidem in S. Scriptura et in aliis fontibus revelationis continentur, sed eo modo, ut longum studium et exercitium requiratur ad ea ex his fontibus eruenda. „Et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis S. Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum S. Scripturae, sed potius ex S. Scriptura sumptum“ (S. Thom. 2, 2, q. 1, a. 9 ad 1). Unde factum est, ut eiusmodi breves collectiones sententiarum fidei inde a primis saeculis essent in usu ecclesiae, maxime pro catechumenis. Appellatae autem sunt *symbolum*, quod nomen ob duplicem rationem conveniens dicitur, tum quia sunt sententiae in brevem formulam collectae², tum quia sunt quaedam nota et tessera,

¹ Haec doctrina non est confundenda cum opinione protestantium de articulis essentialibus et indifferentibus, quasi nihil referat, si quaedam minoris momenti a Deo revelata reiciantur. Sane aequalis est temeritatis respuere verbum divinum sive in magnis sive in parvis. Sed non omnes aequaliter scire tenentur explicite omnia, quae a Deo revelata sunt, dummodo parati sint ad credenda omnia, quae Deus revelavit.

² Haec etymologia est quidem antiquitate venerabilis, sed potius supponit vocabulum *συμβολή*, non *σύμβολον* (cf. M P. L. 16, 1126, nota e).

qua veri fideles ab infidelibus et haereticis dignoscuntur. Quare symbolum vocatur „regula fidei“.

191. *Symbola varia existunt*, ut nicaenum et athanasianum et alia (cf. *Denz.* n. 1 sqq. 19 39 sq. 275 sqq. 343 sqq. 420 sqq. 428 sqq. 461 sqq. 703 sqq. 994 sqq.), „quae in nullo differunt, nisi quod in uno plenius explicantur, quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia“ (*S. Thomas* 2, 2, q. 1, a. 9 ad 2). Pertinet autem ad summum pontificem vel ad concilia oecumenica symbola nova edere vel tales formulas a privatis forte hominibus conscriptas ecclesiae recipiendas proponere, ut per se patet (ibid. a. 10)¹.

192. Ex omnibus symbolis maximae antiquitatis est *symbolum apostolicum*, licet decursu temporis quaedam additiones et mutationes verborum factae sint, ut de descensu Christi ad inferos. Hoc symbolum *solet nunc dividi in duodecim articulos*, quae divisio, etsi apud Patres iam legitur (*S. Ambros.*, *Explan. symb.*, M 17, 1159; *S. Leo M.*, *Epist.* 31, n. 4; M 54, 794), non semper fuit communiter recepta. E. g. *S. Thomas* dividit in quattuordecim articulos et aliam divisionem in duodecim articulos ut secundariam tantum commemorat (2, 2, q. 1, a. 8). *Suarez* ait: „Si [articuli] distinguantur per difficultatem credibilium seu per distinctionem mysteriorum, sic recte distinguuntur quattuordecim, ut est vulgaris distinctio, quam scholastici approbare solent“ (De fide disp. 2, sect. 5, n. 10). *Articuli* vocantur singulae sententiae, quibus specialis veritas proponitur: 1. Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae. 2. Et [credo] in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum. 3. Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine. 4. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. 5. Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. 6. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. 7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos. 8. Credo in Spiritum Sanctum. 9. [Credo] sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. 10. [Credo] remissionem peccatorum. 11. [Credo] carnis resurrectionem. 12. [Credo] vitam aeternam. „Eas autem sententias, similitudine quadam a Patribus nostris

¹ Quapropter non multum refert, quis sit scriptor symboli athanasiani; nam hoc symbolum dignitatem suam dogmaticam non debet huic vel illi homini privato, sed auctoritati universalis ecclesiae, quae usum eius approbat et praescribit. Diu quidem habebatur opus S. Athanasii (cf. *Wirceburg.*, De fide n. 83 sqq.). Nostra vero aetate inter omnes fere convenit illud a S. Athanasio scriptum non esse. Probabilis ortum est circa finem saeculi IV (cf. *A. E. Burn*, *The Athanasian Creed*, Cambridge 1896; *Müller*, *Die symbol. Bücher* [ed. 7 Gütersloh 1890], p. 1 sq.). Conspicuum opinionum de auctore huius symboli habes apud *H. Brewer*, qui illud attribuit S. Ambrosio (*Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius*, Paderborn 1909). Aliter *K. Künstle*, *Antipriscillianiana*, Freiburg 1905, 204 sqq.

usurpata, articulos appellamus. Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam in hac fidei confessione, quidquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus" (*Catech. rom.* P. 1, c. 1, n. 4). Cf. infra n. 461 nota.

193. Itaque *non omnes fidei doctrinae sensu presso articuli vocantur, sed principales quaedam*, quae omnibus explicite credendae proponuntur. Ceterum consideranti symbolum et divisionem illam, quae nunc est communis, duo statim manifesta sunt. Primum est, quod non omnia ibi continentur, quae etiam communi populo explicite credenda sunt. Ratio est, quia hoc symbolum olim tradebatur catechumenis brevi ante baptismum. Unde e. g. nihil dicitur de eucharistia, cum de ea sermo non fieret nisi ad baptizatos (cf. *S. Aug.*, In Io. c. 6; *M* 38, 754). Praeterea in symbolo sola pars theoretica fidei tradebatur, non practica. Ideo in catecheticis instructionibus adduntur explicatio praeceptorum decalogi et expositio mediorum gratiae, i. e. sacramentorum et orationis. Secundum est, quod ista divisio in duodecim articulos non est ex interna rerum essentia necessaria, cum facile plures subdivisiones fieri possint.

194. Revera illa divisio in duodecim articulos nititur pia quadam narratione, quod apostoli ante dispersionem singuli singulas sententias posuerint et ita symbolum confecerint (cf. *Suarez*, De fide disp. 2, sect. 5, n. 3 10). Hoc primum narratur in sermone pseudoaugustiniano 240 (*M* 39, 2189), qui compositus non est ante saeculum VI, cum supponat formam gallicam symboli, quae orta est medio saeculo V¹. Priores Patres symbolum in genere tantum referunt ad apostolos, idque potius relate ad ipsam doctrinam quam ad externam formam, simulque docent symbolum non esse scriptum, sed ore tantum traditum ab apostolis (cf. *S. Ambros.*, Ep. 42; *M* 16, 1125, cum nota e. *Rufinus*, Expos. symb.; *M* 21, 338. *S. August.*, Serm. de symb.; *M* 40, 627 sqq. *Leo M.*, Ep. 28 ad Flav.; *M* 54, 755. *Nicetas*, Explan. symb.; *M* 52, 865 etc.) Illa vero fabula temporibus medii aevi late spargebatur, sed theologi magnum pondus ei non attribuebant, ut patet ex illa divisione communiter recepta in quattuordecim articulos. Assertio *Harnackii*, quasi toto medio aevo auctoritas symboli maxime ex illa fabula derivata sit (in libello: *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin 1892), est falsificatio historiae². Ex altera parte multa suadent symbolum

¹ Auctor sermonis probabiliter est *Caesarius Arelatensis*.

² Refutationem *Harnackii* vide apud *Büumer* (*Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Mainz 1893) et apud *Blume* (*Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1893). *Bardenheuer* (*Geschichte der altkirchl. Literatur* I², 87) ait originem apostolicam symboli esse valde credibilem, etsi non possit stricte probari. „Die dogmengeschichtlichen Erwägungen, welche Harnack gegen die Herleitung des Symbols aus der Zeit der Apostel ins Feld führte, entbehren aller und jeder Beweiskraft.“

apostolicum secundum formam usque ad saeculum VIII in ecclesia urbis Romae servatam revera ad apostolorum tempora pertingere (cf. Wirceburg., De fide n. 78 sqq.).

Schol. 2. Quot modis fides ad Deum referatur, et num fides semper eadem fuerit.

195. In quantum Deus est principale obiectum, quod credimus, dicimur *credere Deum*. In quantum Deus est is, ob cuius auctoritatem credimus, dicimur *credere Deo*. In quantum Deus est ultimus finis, in quem credendo tendimus, dicimur *credere in Deum* (S. Thomas 2, 2, q. 2, a. 2)¹. Hi non sunt tres actus fidei, sed triplex respectus unius actus; quamvis enim non omni actu fidei immediate et explicite credamus Deum (Suarez, De fide disp. 6, sect. 3, n. 2), tamen omnis fides theologica recte dicitur esse de Deo, a Deo, ad Deum.

Quia omnis fides theologica hoc triplici modo ad Deum refertur, S. Thomas docet, *quantum ad substantiam, fidem non crevisse per successiones temporum*, sed solum quantum ad explicationem articulorum.

„Non est possibile, ut aliquis in statu viae explicite cognoscat omnem illam scientiam, quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viae explicite cognoscere omnia illa, quae proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quaedam, quibus se in finem dirigat; et talis dicitur habere perfectam fidem, quantum ad explicationem. Sed haec perfectio non est omnium“ (De verit. q. 14, a. 11).

Neque omnia statim ab initio explicite revelata sunt. Deus enim usus est arte quadam paedagogica, „sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde apostolus ad Gal. 3 comparat statum veteris testamenti pueritiae“ (2, 2, q. 1, a. 7 ad 2). „Et licet in hominibus quidam se habuerint ad modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1 ad Cor. 12; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura“ (ibid. ad 3). „Unde in hoc tempore [novae legis] maiores omnia, quae sunt explicite fidei, credere tenentur. Sed temporibus legis et prophetarum maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et prophetarum quam ante“ (De verit. q. 14, a. 11).

¹ De hac distinctione cf. „Dictionnaire de Théologie catholique“ sub verbo „Foi“ VI 66 sq.

Nihilominus *fides essentialiter semper eadem permansit*. Nam „omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem. . . . In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem [incarnatio, ecclesia, sacramenta]. . . . Sic ergo dicendum est, quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successiones, quia, quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed *quantum ad explicationem crevit numerus articulorum*, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite“ (2, 2, q. 1, a. 7). Cf. infra n. 441¹.

Neque vero putandum est hunc progressum factum esse per philosophicas considerationes eorum, quae prius revelata erant, sed *causa erat nova supernaturalis revelatio per prophetiam*. „Explicatio credendorum fit per revelationem divinam; credibilia enim naturalem rationem excedunt“ (2, 2, q. 2, a. 6). „Si de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege et sub gratia. Nam ante legem Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his, quae pertinent ad fidem deitatis. . . . Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his, quae pertinent ad fidem deitatis, excellentius quam ante, quia iam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas aut quasdam familias sed totum populum. . . . Praecedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae. . . . Postmodum vero tempore gratiae ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis. . . . Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est, quod, quanto Christo fuerunt propinquiore, sive ante sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt“ (2, 2, q. 74, a. 6).

Ante adventum Christi et per ipsum Christum novae revelationes factae sunt, quae omnibus credendae proponuntur, sed post apostolorum mortem tales revelationes non iam factae sunt. „Ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis ad Gal. 4“ (2, 2, q. 1, a. 7 ad 4). „Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta“

¹ De historia conceptus fidei implicitae, quam fidem quidam protestantes vehementer impugnant, scripsit *Reginaldus M. Schultes*: *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie I*, Regensburg 1920.

(1, q. 1, a. 8 ad 2). „In doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur 2 Petr. ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores“ (2, 2, q. 1, a. 10 ad 1).

Ergo in Novo Testamento progressus non fit additione novarum revelationum, sed maiore explicatione revelationum apostolicarum.

Neque enim statim ab initio magisterium ecclesiasticum omnia explicavit, sed paulatim magis magisque explicat, prout postulat necessitas temporum. „Eorum, quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per ecclesiam manifestata, sicut in primitiva ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines, quod illi, qui erant ex iudaeis conversi, non tenerentur legalia observare, et sicut tempore Augustini nondum erat per ecclesiam declaratum, quod anima non esset ex traduce“ (In Rom. 14, lect. 3). Haec igitur et similia prius implicite credebantur, postea vero explicite credenda erant. „Ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa, quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo differunt, nisi quod in uno plenius explicantur, quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia“ (2, 2, q. 1, a. 9 ad 2).

„Veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem“ (2, 2, q. 1, a. 9). Ideo in utilitatem omnium fidelium ecclesia edidit symbola fidei. Sed ipsa obscuritas Scripturae „utilis est ad exercitium studiosorum“ (1, q. 1, a. 9 ad 2). Si tamen inde oritur error vel periculosus dissensus, ecclesia suo tempore quaestiones decidet. „Sic ergo aliqui doctores [catholici] videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneantur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur.“ Haeresis enim est, „quando aliquis habet falsam opinionem circa ea, quae ad fidem pertinent“. Quae potest esse circa res et circa verba. Sic „ille dicitur aliter exponere Sacram Scripturam, quam Spiritus Sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem Sacrae Scripturae intorquet, quod contrariatur ei, quod est per Spiritum Sanctum revelatum. . . . Similiter etiam per verba, quae quis loquitur, suam fidem profitetur . . . et ideo, si sit inordinata locutio circa ea, quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei“ (2, 2, q. 11, a. 2). Haec est utilitas, quae ex haeresibus provenit, „dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut apostolus (1 Cor. 11, 19) dicit, et

ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit. . . . Sed ex eorum [haereticorum] intentione est corrumpere fidem" (ibid. a. 3).

Sufficiant pauca haec ad ostendendum veteres theologos nequaquam a fide exclusisse omnem progressum vitalem. Illum tantum progressum negarunt, quem modernistae statuunt, secundum quos novae in dies fiunt revelationes divinae in religiosa experientia singulorum hominum, et novae continuo requiruntur formulae, quibus hae revelationes exprimuntur, ita ut et fides et formulae, i. e. dogmata, constanti mutationi obnoxia sint et eatenus tantum servent unitatem quandam, quatenus praecedentia emoriantur in posteriora, et posteriora e priorum interitu nascentia occasione accipiant. Quantopere haec opinio contraria sit doctrinae christianae omnium saeculorum, satis per se patet. Unde decreto „Lamentabili“ merito damnatae sunt hae propositiones 20: „Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia.“ 21: „Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum apostolis completa.“ 22: „Dogmata, quae ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e caelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit“ (cf. Institut. propaedeut. I, n. 524 sqq.).

Prop. XII. Obiectum formale quo seu motivum internum et specificans fidei divinae est auctoritas Dei revelantis. De fide (Sum. 2, 2, q. 1, a. 1).

196. *Christianus interrogatus, cur credis hoc: „Verbum caro factum est“? debet respondere: quia Deus hoc revelavit.* Quae verba: „quia Deus hoc revelavit“, indicant internum motivum fidei seu illam obiectivam rationem, qua homo movetur ad assentiendum illi propositioni: „Verbum caro factum est“. Plane idem est, si quis dicit: „quia Deus hoc dixit“, vel: „quia Deus hoc testatus est“. Nam dicere est alteri manifestare, quae habes in mente. Dicere quidem habet etiam ampliorem significationem et idem est atque articulatum sonum (verbum) proferre, sed hoc loco pressius accipitur et idem est atque affirmare aliquam propositionem. Qui vero aliquid dicit, ut audiens hoc admittat, ille testatur (cf. Institut. propaedeut. I, n. 151); et si obiectum testificationis est res occulta, aliquid revelat. Unde etiam dicere licet: Credo hoc propter testimonium Dei seu propter revelationem divinam.

197. *Quod fides est assensus praestitus propter auctoritatem testis, hoc fidei divinae commune est cum omni alia fide.* In philosophia fides definitur: „Fides est assensus intellectus praestitus alicui veritati non ob internam veritatis evidentiam, sed propter testantis auctori-

tatem.“ Testis definitur: „Testis dicitur ille, qui propriam cognitionem alteri ut veram manifestat.“ Auctoritas testis definitur: „Auctoritas est ius testis propter suam scientiam et veracitatem alteri imponendi obligationem fidei“ (cf. e. g. *Frick*, *Logica* ed. 5, n. 422 sq.). Unde per fidem proprie dictam non solum *aliquid* credimus, sed etiam *alicui* ut testi scienti et veraci credimus. His suppositis thesis est ex terminis evidens. Nam fides specificatur per motivum formale. Si assentior alicui veritati propter auctoritatem Dei revelantis, est fides divina; si assentior propter auctoritatem testis humani, fides est humana; si assentior propter internam rei evidentiam, non est fides, sed scientia vel experimentalis vel metaphysica. Ergo fides divina et fides, cuius motivum internum est auctoritas Dei revelantis, sunt duo termini non minus identici quam homo et animal rationale. Nihil igitur restat, nisi ut breviter videamus, num fontes theologici eodem modo de fide loquantur, et ut illum terminum „auctoritas Dei revelantis“ paulo magis explicemus.

198. S. Scriptura docet per fidem divinam nos *credere Deo*: „Quid enim dicit Scriptura? Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. . . . Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad iustitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis“ (Rom. 4, 3 23 24). Provocat Scriptura ad testimonium Dei, quod omnibus admittendum est: „Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est; quoniam hoc est testimonium Dei, quod maius est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod Deus testificatus est de Filio suo“ (1 Io. 5, 9 sqq.). Sicut hic ita alibi ut motivum credendi Scriptura effert *veracitatem Dei*, cui adiungit *scientiam*: Christus „quod vidit et audivit, hoc testatur. . . . Qui accepit eius testimonium, signavit, quia Deus verax est. Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur“ (Io. 3, 32 sqq.). Christus ipse ait: „Amen, amen dico tibi, quia, quod scimus, loquimur, et quod vidimus, testamur, et testimonium nostrum non accipitis“ (Io. 3, 11). S. Paulus scribit: „Gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei“ (1 Thess. 2, 13). Fides est obsequium intellectuale Christo praestitum (supra n. 136). In c. 11 ep. ad hebraeos exempla proponit multorum hominum, qui revelationi divinae crediderunt. Ergo manifestum est motivum fidei esse auctoritatem Dei revelantis.

199. SS. Patres inculcant nos debere iam hominibus credere, ergo a fortiori Deo. S. Theophilus Antioch.: „Cur non credis? An ignoras

rebus omnibus fidem praeire? . . . Quam artem quis aut disciplinam ediscere potest, nisi se prius tradiderit et crediderit magistro? . . . Non vis tu credere te Deo [magistro] tot ac tantis ab eo pignoribus acceptis?" (Ad Autol. l. 1, n. 8; *M* 6, 1035.) *S. Cyprianus*: „Hoc autem [quod homines mundum amant] fit, fratres dilectissimi, quia fides deest, quia nemo credit esse vera, quae promittit Deus, qui verax est, cuius sermo credentibus aeternus et firmus est. Si tibi vir gravis et laudabilis aliquid polliceretur, haberes pollicenti fidem, nec te falli aut decipi ab eo crederes, quem stare in sermonibus atque in actibus suis scires. Deus tecum loquitur, et tu mente incredula perfidus fluctuaris? Deus de hoc mundo recedenti immortalitatem atque aeternitatem pollicetur, et dubitas? Hoc est Deum omnino non nosse, hoc est Christum credendi magistrum peccato incredulitatis offendere" (De mortal. c. 6: *H* 1, 300). *S. Ambrosius*: „Si Deo non credimus, cui credimus? Omnia enim, quae credimus, vel visu credimus vel auditu. Visus saepe fallitur, auditus in fide est. An asserentis persona discutitur? Si viri boni dicerent, nefas putarem non credere. Deus asserit, probat Filius" (In Luc. l. 4, n. 71; *M* 15, 1634). *S. Augustinus*: „Caritas, quae omnia credit (1 Cor. 13, 7), non omni spiritui credit; ac per hoc omnia quidem credit, sed Deo, quia non dictum est: Omnibus credit. Nulli itaque dubium est eam fidem ab apostolo commendari, qua creditur Deo" (De spir. et lit. c. 32, n. 55; *M* 44, 236). Brevissime *S. Leo M.*: „Divina est auctoritas, cui credimus" (De nativ. serm. 7, c. 1; *M* 54, 216). Plura in „Dictionnaire de Théologie catholique" sub voce „Foi" 109 sqq.

200. *Concilium vaticanum* definivit: „Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica proficitur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest" (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1789). „S. q. d. . . . ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S." (De fide can. 2; *Denz.* n. 1811).

201. Adnotarunt theologi concilii hac definitione damnari errores *rationalismi et semirationalismi* (Hermesianismi) de motivo fidei divinae: „Rationalistae loquuntur et ipsi de fide religiosa; sed fidem, cuius motivum sit auctoritas Dei loquentis, nullam possunt admittere, cum ipsam locutionem Dei seu revelationem negent. Unde nomine fidei generatim non aliud intellegunt quam rationalem scientiam rerum ad Deum et ad religionem pertinentium. Pro diverso autem modo, quo scientiam constituunt, etiam fidem religiosam, solo nomine retento,

alii aliter concipiunt. Verum hac quoque in fundamentali notione fidei derivatio aliqua doctrinae a rationalismo ad semirationalismum locum habuit. Semirationalistae negant auctoritatem Dei loquentis esse motivum formale fidei, qua fideles nominamur et sumus; hoc est, negant propriam rationem huius fidei in eo positam esse, ut assensus praestetur propter auctoritatem Dei loquentis. Docent enim omnem firmam persuasionem de Deo et de rebus divinis esse fidem illam proprie dictam, a qua fideles denominantur, etiamsi motivum amplectendi et tenendi veritatem non sit auctoritas Dei, sed veritas teneatur solummodo propter perspectum intrinsecum nexum idearum. Immo dicunt sensu sublimissimo fidem esse ac dici debere e. g. cognitionem existentiae Dei, ad quam ex consideratione huius universi pervenitur“ (Coll. Lac. VII 527). Una ex thesibus *Hermesii*, quae hic respicitur, est haec: „Si auctoritas designatur ut unicum motivum fidei atque adeo ut eius fundamentum, hoc ipso interna firmitas fidei subvertitur“ (Introductio philosophiae ad theologiae 265). Itaque definitum est auctoritatem Dei revelantis esse motivum formale fidei. Sed restat, ut explicemus, quid sit haec auctoritas Dei, propter quam revelata credimus.

202. *Gulielmus Parisiensis censet auctoritatem divinam, quae est motivum credendi, consistere in supremo Dei dominio, propter quod potest Deus absolute postulare a nobis oboedientiam intellectualem nulla habita ratione veritatis. „Quod si [quis] dixerit, quia credendum est ei [Deo] sine suasionem et probationem, quoniam scitur vel creditur esse verax, et quod non mentitur, nec sic evasit, quoniam nec sine suasionem est hoc seu probationem; habet enim suasum apud se et fixum Deum mentiri nolle et vera esse quaecumque dixit. Per hoc ergo credit Deo, quia credit eum mentiri nolle, et ita credit ei, sicut crederet alicui bono viro, cui utique propter hoc crederet, quia crederet eum non mentiri. Apparet igitur, quia non credit ei nisi sicut alicui bono viro. . . . Credendo ergo hoc de Deo non honorificat Deum. . . . Apparet ex his, quia fides haec est digna Deo credulitas, qua ei, scilicet Deo, ut dignum et iustum est, creditur, hoc est sine omni pignore et cautione, scilicet gratis et oboedienter, et non propter hoc, quia verax est, aut quia verum est, quod ipse loquitur; sic enim crederetur homini cuivis; sed quia iubet seu praecipit seu vult. . . . Creditur ergo ei ex virtute oboedientiae, et ipsa fides est, per quam oboedientiae suae debitum Deo solvit intellectus humanus“ (De fide c. 1; ed. Veneta 1591, p. 4, col. 1 E, F, et p. 6, col. 2 G H). Cf. J. N. *Espenberger*, Grund und Gewissheit des Glaubens 146 sqq.*

203. *Haec sunt manifeste errata. Nam SS. Patres docent nos in fide divina eodem modo procedere, quo in fide humana, cum hac differentia, quod auctoritas Dei est essentialiter maior et ideo postulat assensum essentialiter firmiorem. Porro concilium vaticanum auctoritatem Dei,*

quae est motivum fidei, in eo ponit, quod Deus nec falli nec fallere potest. Tertio idem patet ex interna ratione. Nam fides est actus intellectus; intellectus autem non potest egredi extra proprium suum obiectum, quod est verum. Si quis diceret: Ego credo, quae Deus revelavit, sive vera sive falsa sunt, is non crederet. Ore quidem diceret: Credo, sed intellectu iudicaret rem revelatam posse esse falsam. Gulielmus confundit ea, quae fidem praecedunt, cum ipso actu fidei. Deus propter supremum suum dominium postulare potest, ut audiam, si quid velit mihi dicere. Quando homo venit ad me et vult ad me loqui, possum saepe dicere: Quid ad me? nolo te audire. Sed si Deus mihi loqui vult, obligor ad audiendum et ad volendum credere. In ipso autem actu fidei id, quod me movet ad assentiendum, necessario est veritas¹.

204. Quare recte docet *S. Thomas*: „In fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil aliud est quam *veritas prima*. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio“ (2, 2, q. 1, a. 1; cf. 1, q. 1, a. 8). Sed quia Deus est prima veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo, seu prima veritas ontologica, logica, moralis, quaeritur, sub quo respectu prima veritas dicatur formale motivum fidei.

205. Tribuitur *Aureolo* sententia, *Deum, ut est prima veritas in essendo, constituere motivum formale fidei*. Sed in libris editis Aureoli non invenio de hac re nisi pauca verba: „Aenigma est condicio obiecti materialis ipsius fidei, ut propositionis, quae est indifferens ex terminis; propter quod oportet, quod veritas illius propositionis et compositio illius reducatur ad veritatem, quae fallere non potest, scil. ad Deum, qui est obiectum fidei formale, et qui mentiri non potest, et hoc convenit sibi, in quantum Deus est“ (In 3, dist. 23, q. 4, a. 4 [edit. Rom. 1605], p. 510, col. 2 C). In quibus verbis nihil falsi continetur. Sed illa sententia diserte docetur a *Ripalda*, qui quidem concedit veritatem primam in cognoscendo et dicendo esse motivum formale fidei, sed addit hoc non necessario ita esse: „Divinitas potest adaequate movere fidem nostram seorsum ab attributis. . . . Eo ipso, quod Deus apprehendatur testari quidpiam, apprehenditur illud esse verum et non falsum, quamvis Deus non apprehendatur verax et

¹ Ad doctrinam Gulielmi Par. accedere videtur *Scheeben* (Dogm. I. 1, n. 630 sqq.), quare *Kleutgen* eum vehementer impugnat (Zur Lehre vom Glauben, Münster 1875, 49 sqq.). Idem valet de quibusdam theologis gallis, qui, ut *Mallet* (Qu'est-ce que la Foi? 39 sq.), valde urgent fidem esse motionem cordis affectuosam in Christum, idealem bonitatem et iustitiam. Hi immerito provocant ad dicta Scripturae et Patrum, quibus laudatur fides viva. Nam fides est viva non essentialiter et ex natura sua sed ex influxu caritatis.

sapiens. . . . Sufficit apprehendi divinitatem ab omni attributo distinctam, ut ab ea ratione sui immediate removeatur omnis imperfectio tam physica quam moralis. Attestari falsum est imperfectio dedecens divinitatem. Ergo sufficit apprehendi divinitatem ab omni attributo distinctam, ut Deus apprehendatur non testari falsum, sed verum“ (De fide disp. 2, sect. 11, n. 101 sq.). Ad obiectionem, secundum S. Thomam veritatem primam esse motivum fidei, respondet: „Prima veritas motiva fidei abstrahit a veritate in essendo et dicendo; nullibi enim expressit S. Thomas solam veritatem in dicendo esse motivum fidei. . . . Disserit S. Thomas de fide perfecta testimoniorum Dei, quam ultro fatemur ex veracitate moveri, non vero de imperfecta et per accidens contingenti, quam volumus moveri posse ex sola divinitate immediate“ (l c. sect. 12, n. 110).

206. Vides totam rem esse puram subtilitatem. Prima veritas in essendo est ipsum esse, quod constituit metaphysicam Dei essentiam, quae est quasi radix omnium attributorum (De Deo uno II, n. 115 sqq.); ergo *prima veritas in essendo est ultima ontologica ratio, cur Deus sit prima veritas in cognoscendo et in dicendo*. Sed cum quaerimus de motivo formali actus intellectualis, *quaerimus non de ultima ontologica, sed de proxima logica ratione*, quae nos moveat ad assentiendum. Haec autem in fide semper est veritas prima in cognoscendo et dicendo, ut *concilium vaticanum* disertè docet. Possumus quidem ex conceptu primae veritatis in essendo statim concludere vera esse, quae a Deo dicantur; at hoc ideo est, quia is, qui paululum exercitatus est in ratiocinando, non necessario per omnes conclusiones medias procedit, sed statim ad ultimam conclusionem transit. Nihilominus intermediae conclusiones implicite subintelliguntur. Sic ex conceptu ipsius esse non possumus pervenire ad concludendam veritatem testantis, nisi saltem implicite cognoscamus perfectionem divini intellectus et voluntatis; nam essendo formaliter Deus neque verum testatur neque omnino quicquam testatur; neque falsitas testificationis formaliter et immediate opponitur ipsi esse, sed mediantibus intellectu et voluntate. Itaque si quis non cognosceret Deum esse primam veritatem in essendo, sed solum cognosceret eum esse primam veritatem in cognoscendo et dicendo, is haberet sufficiens motivum fidei. Qui vero cognosceret Deum esse primam veritatem in essendo, et non cognosceret eum esse primam veritatem in cognoscendo et dicendo, is non haberet sufficiens motivum fidei. Ergo motivum formale fidei est prima veritas in cognoscendo et dicendo sine respectu ad ulla alia praedicata divina. Praeterea fides non potest esse nisi testimoniorum Dei; ergo illa distinctio *Ripaldae* de fide perfecta et imperfecta nihil valet.

207. Ceterum *S. Thomas* clare explicat se intellegere primam veritatem non in essendo, sed in cognoscendo: „Per se obiectum fidei prima

veritas est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille, cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc, quod verum considerat, oportet, quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis, quo infallibiliter verum dicatur. . . . Hoc autem fides non potest habere, quod virtus ponitur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur, quod hoc habeat ex hoc, quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. . . . Unde oportet, quod fides, quae virtus ponitur, • faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit transcendendo proprii intellectus veritatem" (De ver. q. 14, a. 8).

208. „Sed veritas in cognoscendo sola non sufficit ad reddendum testimonium infallibile; si enim is, qui rem infallibiliter, ut est in se, cognoscit, possit fallere loquendo vel mentiri, iterum testimonium eius non erit infallibile, quia poterit timeri, ne fuerit mentitus. Si autem nec falli nec fallere possit, tunc evidenter testimonium eius infallibile erit; unde recte *Caietanus* ait stultum esse ulterius quaerere, quare credas ei, qui nec falli nec fallere potest" (*A. Mayr*, De fide n. 104). *S. Thomas* ait: „Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum" (2, 2, q. 1, a. 1; cf. infra n. 221). De hac re post *concilium vaticanum* non iam potest dubitari. Disputatio vero, utrum et sapientia et veracitas Dei constituent motivum fidei in recto, an veracitas in recto et sapientia in obliquo, nullius est momenti et tuto omitti potest (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 4, n. 7; *De Lugo*, De fide disp. 1, sect. 6, n. 79 sq.; *Salmantic.*, De fide disp. 1, n. 70 sqq.).

209. Porro quod nonnulli dicunt in *revelationibus promissoriis* praeter sapientiam et veracitatem divinam concurrere ut parziale motivum fidei etiam fidelitatem divinam, non est admittendum. Nam ad ponendum praecise assensum fidei circa talem revelationem, nihil requiritur nisi absoluta et infallibilis veritas revelationis, quam apprehendimus nihil cogitantes de aliis attributis praeter scientiam et veracitatem; unde etiam *concilium vaticanum* nihil aliud indicat. E contra si quis sine sufficienti sapientia aut veracitate promittit, nulla alia perfectio existens in eo nos poterit inducere ad assensum firmum (cf. *Wirceburg.*, De fide n. 145).

210. Quidam theologi docent „ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam interiorem efficientem, hoc est, in Deum moventem ad

credendum. Verbi gratia huic articulo: Deus est trinus, et huic: Ecclesia non potest errare, et ceteris universis doctrinae christianae principiis assentior per infusam fidem, non quod Ioannes dixerit aut quivis alius homo, sed quod Deus revelaverit. Huic autem: Deus revelavit, immediate credo, a Deo motus per instinctum specialem. Itaque ex parte obiecti ratio formalis movens est divina veritas revelans; sed illa tamen non sufficit ad movendum, nisi adsit causa interior, hoc est Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum.“ Ita Canus (De locis theol. 1. 2, c. 8; Migne, Curs. theol. I, 2 ed., 99). Itaque secundum hanc sententiam alia quidem omnia creduntur propter revelationem divinam, sed factum revelationis creditur propter seipsum, quia homo ad hoc credendum movetur per instinctum divinum. Illustrat hoc Canus exemplo cognitionis, qua assentimur principiis naturalibus, cuius assensus „ratio formalis lumen naturale est inexistens, quo videlicet evidens ille assensus efficitur“. Idem alii docent, ut Bañes (In 2, 2, q. 1, a. 1, concl. 4). Sed ipsum illud exemplum de cognitione naturali manifestum reddit defectum huius doctrinae. Neque enim evidentia subiectiva sed evidentia obiectiva est ultimum motivum et criterium veritatis. Ideo enim assentimur, quia veritas se evidenter manifestat. Similiter in fide gratia est quidem *causa* assensus, sed non ultimum *motivum*; nam si credens sine ratione obiectiva assentiretur, esset instinctus caecus. Nemo credens ad quaestionem, cur credat, rationabiliter respondet: Quia habeo gratiam credendi; sed indicat rationem obiectivam: auctoritatem Dei revelantis. Quidquid est de quaestione, num Deus absolute possit hominem interna motione determinare ad aliquid certitudinaliter affirmandum sine obiectiva et sufficienti ratione, non sic agit Deus cum homine, quia est contra naturam intellectus humani; fidei autem assensus non solum certus est, sed etiam rationabile obsequium, innitens motivo sufficienti. Ipse habitus fidei sumit speciem ex obiecto formali, ergo illud praesupponit, non constituit. Habitus est medium incognitum, motivum autem actus intellegendi necesse est esse cognitum. Auxilium gratiae potest iuvare, ut obiectum melius apprehendatur, non potest obiectum constituere; est ratio formalis sub qua, non obiectum formale quo seu motivum. Ergo neque Deus ut auxilians est obiectum formale fidei (Suarez, De fide disp. 3, sect. 3. De Lugo, De fide disp. 1, sect. 2. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, ed. 2, n. 257 sqq. De resolutione fidei infra n. 318 sqq.).

Hucusque diximus de *interno* motivo fidei, quo actus credendi specificatur. Sunt autem et alia motiva externa, quibus ipse actus fidei intrinsecus non afficitur, ut miracula et ecclesia. De his postea dicendum erit.

Schol. 1. De veracitate Dei.

211. Supponitur in thesi Deum esse absolute veracem, i. e. non posse testari ut verum id, quod reapse est falsum. De veracitate Dei

possumus agere aut philosophice aut theologicæ. Quaestio philosophica alibi soluta est (cf. *Boedder*, Theol. natur. n. 402 sqq.). Theologicæ rem in ipsa thesi iam satis probavimus, ostendentes ex fontibus theologicis Deo ideo absolutam fidem adhibendam esse, quia nec falli nec fallere potest. Unde qui dicit Deum aut falli aut fallere posse, est hæreticus, ut priscillianistae, de quibus cf. *S. August.*, Contra mendac. c. 2 (*M* 40, 519 sq.).

212. *Testimonia Scripturae* de hac re sunt manifesta: „Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?“ (*Num.* 23, 19.) „Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax“ (*Rom.* 3, 4), non quia omnis homo actu mentitur, sed quia homo falli et fallere potest, Deus autem non potest (cf. *Ex.* 34, 6. *Ps.* 85, 15. *Io.* 3, 33. *Apoc.* 19, 11). Christus de se ait: „Verum est testimonium meum, quia scio, unde veni et quo vado. . . . Qui me misit, verax est“ (*Io.* 8, 14 26). „Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt“ (*Matth.* 24, 35), i. e. non possunt non verificari. „Abundantius volens Deus ostendere pollicitationis hereditatem immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solacium habeamus“ (*Hebr.* 6, 17 18; cf. 7, 20 21; *Gen.* 22, 16; *Ps.* 109, 4; 131, 11). Ad quae verba notat *Suarez*: „Duae illae res sunt assertio seu promissio Dei et iuramentum. Est autem sciendum, iuramentum non addere certitudinem dictis Dei secundum se, licet nobis interdum ita loquatur, quia illo modo solemus concipere maiorem asseverationem et certiores. Cum tamen Deus non habeat maiorem se, per quem iuret, tantum per se ipsum iurat, et ideo iuramentum eius non addit auctoritatem dicto eius. Sicut ergo impossibile est, teste Paulo, Deum mentiri, cum loquitur cum iuramento, ita etiam, cum simpliciter loquitur. [Et hoc diserte docet Paulus, cum dicat esse duas res immobiles: verbum Dei et iuramentum Dei.] Quod autem illud impossibile sit simpliciter intellegendum in ordine ad omnem potentiam, probatur, quia alias non firmissimum solacium haberemus, formidare enim possemus, an Deus uteretur potentia sua absoluta“ (*De fide disp.* 3, sect. 5, n. 6).

213. Haec ultima verba dicta sunt contra absurdam opinionem quorundam nominalium, docentium Deum non quidem de potentia ordinaria, sed de potentia absoluta falsum testari posse, cum Deus, utpote supremus dominus ordinis moralis, non committat malitiam moralem testando falsum (cf. l. c. n. 3). Sed transmissa hac ratione, ceteroquin aperte falsa, certe is non esset summe verax, qui falsum pro vero testari posset. „Fidelis Dominus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis“ (*Ps.* 144, 13).

214. Multa hic *obici solent*, quae plane non sunt ad rem. Potest enim Deus hominem in poenam peccati tradere spiritui mendaci, ut ab eo decipiatur (2 Thess. 2, 10 11). Potest Deus comminari poenas pro peccatis, nisi homines convertantur (quae condicio subintellegitur in omnibus prophetiis comminatoriis), et tamen postea hominibus conversis poenas non infligere, ut accidit ninivitis. Potest Deus uti verbis veris, quae obscura sunt et fortasse non ab omnibus hominibus recte intelleguntur, vel potest uti populari loquendi modo, ut: sol oritur et occidit, terra stat, et similia. In his omnibus Deus non testatur ut verum id, quod falsum est. Plura vide apud *Coninck* (De act. supern. disp. 10) et apud *Canum* (De locis theol. 1. 2, c. 1 sqq.).

Schol. 2. Num reflexum iudicium de auctoritate Dei requiratur.

215. Quamvis ex dictis actus fidei divinae elici non possit nisi propter auctoritatem Dei revelantis, *non tamen requiritur, ut ante quemlibet actum fidei formetur novum iudicium de auctoritate Dei*. Nam ex actibus fidei saepe repetitis relinquitur habitualis notitia auctoritatis Dei ut motivi fidei, quae notitia confusa influit, quoties actus fidei elicitur. Signum huius rei est, quod fideles interrogati, cur hoc vel illud credant, statim respondent, quia Deus revelavit, qui nec falli nec fallere potest. Itaque quamdiu haec confusa persuasio manet, adesse motivum antea explicite cognitum, sufficit, ut actus fidei debito modo fiat (cf. De Deo fine ult. III, n. 662 sq.). Hac ratione plurimi actus fidei eliciuntur sine reflexa cogitatione de scientia et veracitate Dei, neque tamen ideo de eorum valore theologico est dubitandum (cf. *De Lugo*, De fide disp. 1, sect. 6, n. 88 sqq.).

216. Ex altera parte utique accidere potest, ut fideles rudes simpliciter repetant ea, quae a parcho vel ab aliis audierunt, nihil attendentes ad motivum, ob quod res affirmanda sit. Quod si fit, non est actus fidei divinae. Quare recte monet *Lacroix* (Theol. mor. 1. 2, n. 30): Si instruendi sunt rudes ad eliciendos actus fidei, non satis est eos interrogare: Credis haec et haec? Nam quo magis isti inclinant ad repetenda ea, quae ab hominibus alicuius auctoritatis audiverunt, eo magis monendi sunt fidei actum non esse verbum oris, sed firmum assensum mentis circa res revelatas, non propter alicuius hominis testimonium, sed propter infallibilem auctoritatem Dei revelantis. Eos non edocere naturam actus fidei et necessarium motivum eius esset gravissimus defectus. Terminos technicos et scientificas explicationes communes fideles scire non debent, sed cum noverint, quid sit homini credere, non adeo difficile erit eos erudire, quid sit Deo credere. (Cf. *A. Mayr*, De fide n. 115 456.)

Prop. XIII. Motivum fidei divinae intrinsecus partim constituitur revelatione divina. Disputatio theologica (Sum. 1, q. 1, a. 8 ad 2).

217. Scientia et veracitas Dei non movent nos ad assentiendum alicui propositioni, nisi quatenus Deus nobis revelat aliquid. Ergo omnibus theologis fatentibus revelatio divina cum absoluta necessitate prae- requiritur ad actum fidei divinae. At estne condicio tantum sine qua non, an est partiale motivum actus fidei? De hac re theologi inter se dissentiunt.

218. *Revelatio est actio Dei ad extra.* Unde complectitur et actum Dei internum et terminum creatum. Actus Dei internus, qui vocari solet *revelatio activa*, est voluntas Dei communicandi aliquam veritatem cum hominibus. Terminus creatus, qui vocatur *revelatio passiva*, varius esse potest. In novo testamento plurimae revelationes sunt verba ore Christi prolata. Potest etiam revelatio fieri per alia signa externa vel per influxum in sensus internos vel per productionem specierum in intellectu cum correspondente lumine intellectuali (cf. Instit. propaed. I, n. 151 sqq.). *Revelatio igitur passive sumpta est effectus a Deo immediate ad hoc productus, ut testetur aliquam veritatem.* „Immediate“ dicimus, ut distinguamus hunc effectum ab aliis, quibus Deus non immediate mentem suam manifestat, sed nobis media tantum praebet, quibus usi, ratiocinando verum invenire possumus. Huiusmodi revelatio mediata sunt omnes creaturae. Item „immediate“ dicimus, ut excludamus illa media, quibus nos in cognitionem revelationis factae pervenimus, ut sunt testimonium hominum, miracula aliaque motiva credibilitatis. Neque enim nostra cognitio revelationis pertinet ad motivum fidei, sed revelatio ipsa tantum. Itaque loquimur in hac thesi de ipsa revelatione passive sumpta, in quantum coniungitur cum revelatione activa et est effectus eius, seu, si mavis, de revelatione activa terminative sumpta. Idem est, si dicis nos loqui de revelatione complete sumpta. Revelatio nobis notissima sunt verba Iesu Christi. Ut igitur res facilius procedat, haec imprimis prae oculis habeamus, quia applicatio ad alios modos revelationis non patitur in hac quaestione specialem difficultatem. Habitus autem et lumen infusum, ut sunt perfectiones subiecti seu revelatio subiectiva, sunt prorsus extra statum quaestionis, cum agatur tantum de testificatione Dei externa, quae sola potest nos movere per modum obiecti. Aliis verbis: Loquimur de revelatione obiectiva, non de revelatione subiectiva, seu loquimur de revelatione, qua Deus auctoritatem testificationis suae interponit.

219. Est de hac re multiplex theologorum sententia.

Mastrius ait: „Dicendum, quod presse loquendo de obiecto formali motivo . . . revelatio primae veritatis non est formale motivum assensus fidei, sed potius applicatio ipsius formalis motivi, quod est ipsa

prima veritas. Haec est communis inter scotistas, quam solent communiter probare scotistae cum Scoto (In 3, dist. 23, q. 1, § „Contra“)... Probatur, quia revelatio est tantum condicio applicans nobis primam veritatem“ (De fide q. 2, n. 56 57). Dissentiunt nonnulli scotistae, ut *Poncius* et alii.

220. *Coninck* ait: „Veritas prima sive Deus, quatenus est prima veritas revelans obiecta fidei, est huius obiectum formale, ita ut etiam ipsa Dei revelatio sive attestatio ingrediatur eius obiectum formale. Est fere communis theologorum“ (De act. supernat. disp. 9, dub. 4, n. 35). Hanc sententiam sequuntur thomistae plurimi, ut *Salmanticenses*, qui multos alios allegant (De fide disp. 1, dub. 3, n. 89). *A Ripalda*, qui hanc sententiam sequitur (De fide disp. 2, sect. 13, n. 115), pro ea citantur (l. c. sect. 2, n. 18) *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 2), *Torres*, *Granadus*, *Tanner*, *Maeratus*, *Lugo*, *Vazquez*, *Gregor. de Val.*, quibus ex posterioribus addi possunt *Platel* (De fide c. 1, n. 12), *A. Mayr* (De fide n. 128), *Wirceburg.* (De fide n. 147), nostra aetate *Franzelin* (De div. trad. [ed. 3] 644), *Kleutgen*, *Mazzella*. Immo, ni fallor, ita unanimiter fere docuerunt omnes theologi societatis Iesu¹.

Sunt pauci, qui volunt vel solam locutionem activam (*Gonet*) vel solam locutionem passivam (*Hurtadus*) esse motivum fidei. Sed has singulares sententias non opus est accuratius examinare. Nam locutio activa sola nos non movet, locutio passiva per se solam est indifferens ad verum et falsum. Ergo requiritur locutio passiva, praecise ut est interpositio testificationis divinae.

221. Sequimur in hac re doctrinam *S. Thomae* docentis: „Non oportet, quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum, de quo veritas divina testificatur. . . . Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis“ (De ver. q. 14, a. 8 ad 16). „Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae“ (1, q. 1, a. 8 ad 2):

¹ Allegant interdum *Toletus* pro contraria sententia, sed immerito, ut videtur. *Toletus* diserte docet: „Revelatio divinae veritatis est ratio credendi; scil. credimus articulos, quia Deus revelavit“ (In 2, 2, q. 1, a. 1; q. 2, concl. 4, p. 17). Dicit quidem ex altera parte: „Revelatio haec, quae in fide est, non est ratio formalis obiecti, sed condicio quaedam tantum“ (ibid p. 14). At ibi refutat opinionem *Caietani*, omnia in fide referri ad Deum ut revelantem, et veritatem esse solum modum concomitantem revelationis (ibid. p. 9 sq.). Contra hoc dicit *Toletus* in fide veritati potius convenire rationem formalem quam revelationi, et hanc esse solam conditionem „Quod ex eo patet, quod, quae in fide continentur, ut esse trinum et unum, incarnatum et reliqua, non competunt Deo ut revelanti, sed ut Deo“ (ibid. p. 14). Est quaedam obscuritas in hac argumentatione, et videtur permisceri obiectum formale quod et quo. De utroque immediate ante loquitur. Ergo *Toletus*, ne sibi contradicat, potius censendus est loqui de obiecto formali quod; nam etiam in argumentatione *Caietani* utrumque confundi videtur (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 2, n. 5. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV [ed. 2], 477 sq.).

222. *Haec quaestio non est tanti momenti, quanti nonnullis videtur.* Dummodo quis admittat necessitatem revelationis divinae ad eliciendum actum fidei, satisfacit doctrinae ecclesiae. Quaestio non tam est theologica quam philosophica circa materiam fidei. Et sic possemus eam dimittere, quia theologice nihil inde pendet, utrum quis dicat revelationem esse condicionem sine qua non, an esse motivum formale partiale. Spectat igitur haec disputatio solum ad intellegendam veram naturam actus fidei; ad quam intellegendam perficiendam non est indifferens. „Alioquin quoties plura ordine quodam concurrunt ad constituendum obiectum formale assensus, pro arbitrio dici posset illud solum, quod est primum et principale, esse obiectum formale, cetera vero habere se per modum condicionis“ (*Platel, De fide c. 1, n. 14*). Itaque definitio condicionis et causae formalis ad hanc rem applicanda est. Hoc est totum; nam neque Deum neque ecclesiam hanc quaestionem definivisse concedi debet.

223. *Argumentantur* quidem communiter ex eo, quod Scriptura et Patres dicunt nos credere propter testimonium Dei, vel testimonio Dei, vel quia Deus revelavit, ut in praecedenti thesi vidimus.

Respondent adversarii: Quando Scriptura dicit fidem nostram niti testimonio Dei, non effert motivum formale, sed aliquod necessario praerequisitum ad fidem, et semper subintellegit fidem niti testimonio Dei, non ut est praecise testimonium, sed ut est testis veracissimi, ita ut certitudo fidei non repetatur ex testimonio, sed ex veracitate Dei (*Mastrius q. 2, a. 2, n. 64*). Addi potest, quod Christus ipse exhortatur iudaeos ad credendum miraculis vel propter miracula: „Si mihi non vultis credere, operibus credite“ (Io. 10, 38). „Propter opera ipsa credite“ (Io. 14, 12). Similiter saepe fideles dicunt se credere articulos fidei, quia ecclesia ita docet. Atqui neque miracula neque ecclesiae propositio intrinsecus constituunt motivum fidei, sed sunt quaedam praeambula fidei et motiva credibilitatis. Ergo ex illo loquendi modo concludi nequit testimonium Dei intrinsecus constituere motivum fidei.

224. Hoc responsum ostendit *illud argumentum positivum non esse valde efficax neque posse multum urgeri contra adversarios.* Nihilominus verum manet nostram doctrinam plane concordare cum Scriptura et Patribus et nativam vim verborum plene et facillime servare. Haec autem ratio eo minus est negligenda, quod Scriptura tam constanter fidem nostram ad testimonium Dei refert (*supra n. 198*) et omni fere loquendi modo possibili testimonium Dei ut rationem credendi proponit. Neque contra hoc est, quod testimonium per se non gignit certitudinem; neque enim dicimus testimonium esse motivum totale, sed partiale, quod simul cum veracitate nos reddat certos, sicut ipsa quoque veracitas Dei in nobis non gignit certitudinem nisi simul cum

testimonio. Si volumus comparare inter se has duas partes motivi formalis, licet dicere veracitatem esse principaliorē partem, quae ad instar formae infallibilizet (sic enim loquuntur) testimonium ut materiam. Hoc cum nostra doctrina non pugnat.

225. *Varia quoque argumenta speculativa produci solent, quae rem non efficiunt.* Asseclae theoriae *suarezianae* de analysi fidei ex eo procedunt, quod ipsum testimonium Dei in omni actu fidei firmissime credi debet. At hoc non est verum, ut postea videbimus. Asseclae theoriae *lugoniana*e volunt testimonium Dei esse id, quod in omni assensu fidei immediate perspiciatur, et quod simul propter suam inevidentiam fidei obscuritatem constituat; unde concludunt testimonium Dei non esse nudam condicionem sine qua non. At neque hoc admittendum esse ostendemus.

226. Ergo his omissis *valde communis ratio est haec*: Revelatio est unio veracitatis divinae cum obiecto revelato. Atqui haec unio obiecti revelati cum veracitate divina non minus movet ad assensum fidei quam consequentia syllogismi movet ad assensum scientiae circa conclusionem. Ergo est verum motivum fidei, non pura condicio, quia pura condicio non movet neque ullum positivum et directum influxum in actum habet (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 2, n. 4).

227. Respondet *Mastrius* neque consequentiam in syllogismo neque revelationem in fide esse aliud quam applicationem obiecti formalis, addit autem: „Quodsi per vim motivam intellegatur illa conexio, qua revelatio coniungit veracitatem Dei cum re revelata, potest in hoc sensu concedi, quod revelatio specialem vim motivam conferat primae veritati ad movendum proxime intellectum credentis ad assensum fidei praebendum, sicut in eodem sensu vis illationis in syllogismo seu necessaria conexio conclusionis cum praemissis dicitur conferre medio in praemissis assumpto specialem vim movendi intellectum ad assensum scientificum. Unde in hoc sensu dici potest revelationem aliquid amplius importare quam puram condicionem, quae solum inservit ad tollendum obstaculum. Verum hoc non obstante ... revelatio non est motivum formale fidei, sed divina veracitas, licet illa necessario interveniat ad hoc, ut divina veracitas ad assensum movere possit. Quare rursus concludo, quod, si ratio formalis motiva sumatur pro obiecto cognito, quod aliquo modo determinet ad assensum fidei, plane in hoc sensu divina revelatio dici potest ratio formalis motiva illius; at si obiectum formale pressius sumatur pro eo, quod primo et per se ac gratia sui determinat ad assensum, sic revelatio non est obiectum formale fidei, nec totale nec parziale, sed sola veracitas et sapientia Dei; nam si interrogetur quis, cur revelatio externa certitudinem faciat mysterii revelati, utique respondebit, quia informatur

moraliter veracitate et sapientia Dei loquentis. Quapropter sane opinor, si res bene perpendatur, hanc non esse controversiam nisi de nomine; nam in re ipsa nullam video discrepantiam“ (De fide q. 2, a. 2, n. 72).

228. Nisi fallor, hic satis acute a Mastrio tangitur *ratio dissensus inter theologos*. Nam quidam illud tantum vocant motivum, quod in se et per se continet vim movendi et hanc vim cum aliis communicat, ut et ipsa per virtutem participatam possint movere; ea vero, quae movent per vim aliunde acceptam, vocant condiciones. Alii vero simpliciter dicunt: Quidquid movet ad assensum per modum obiecti, recte vocatur motivum assensus et est plus quam condicio, undecumque habet vim movendi. Ita si Christus e. g. dicit: Ego sum Filius Dei, secundum scotistas hoc testimonium habet rationem condicionis, non motivi, quia haec verba possunt proferri a quolibet homine, immo a dormienti vel insanienti. Alii vero dicunt: Utique haec verba pure materialiter sumpta non habent vim movendi ad assensum; sed haec verba, ut sunt testimonium Christi eiusque scientia et veracitate informantur, plane movent ad assensum, et ita quidem, ut sola scientia et veracitas Christi sine testimonio externo in nulla hypothesis possint movere ad assensum fidei. Ergo hoc testimonium coniunctum cum scientia et veracitate Christi recte vocatur motivum assensus fidei.

Vides *proprie circa rem ipsam non esse dissensum inter theologos, sed potius statum quaestionis aliter ab aliis determinari*. Ut autem res magis patescat, aliam considerationem addere iuvabit.

229. Sumamus hanc sententiam: Nullus homo cogitando potest adicere ad staturam suam cubitum unum. Hoc independenter a revelatione scimus cum absoluta certitudine; etiam independenter a revelatione scimus Deum hoc scire et affirmare. Sed haec eadem veritas est etiam revelata (Matth. 6, 27; cf. infra n. 406). Tandem beati caelestes eandem veritatem vident in Deo. Unde tres possunt esse actus circa hanc rem: scientiae, fidei, visionis. Idem valet de omni veritate, quae est naturaliter nota et a Deo revelata, ut e. g. existentia Dei. Hi tres actus specificè inter se differunt. Cur? Numquid ideo praecise, quia unus actus procedit ex cognitione primam veritatem hoc scire et affirmare? Nequaquam; nam haec cognitio in omnibus illis actibus adesse potest. Sed ratio est, quia in primo actu procedit assensus ex naturali cognitione rei, secundus actus nititur testimonio divino, tertius actus rem perspicit in essentia divina immediate visa. Ergo *testimonium divinum est id, quod ponit differentiam specificam actus fidei a scientia et visione*. Atqui obiectum specificans actum pertinet ad eius motivum formale. Ergo testimonium divinum pertinet ad motivum formale fidei.

230. Ideo etiam *actus fidei est oboedientia intellectualis*, qualis nullus alius assensus, *quia in sola fide Deus auctoritatem testificationis interponit, cui homo se submittit*. In aliis cognitionibus potest quidem scientia et veracitas Dei perspicui, sed quod deest, est haec auctoritativa testificatio, et ob hanc rationem alii assensus non possunt esse oboedientia intellectualis Deo praestita. Ergo etiam sub hoc respectu testimonium Dei fidem obiective specificat et est eius motivum. Multa alia fides communia habet cum aliis assensibus, sed niti testimonio divino est fidei exclusive proprium. Unde motivum fidei adaequatum non est prima veritas simpliciter, sed prima veritas testificans seu revelans. Auctoritas divina specificat fidem quoad firmitatem assensus, testificatio vero divina specificat fidem quoad oboedientiam intellectualem.

Prop. XIV. Ad fidem divinam non sufficit revelatio late dicta, sufficit vero revelatio mediata, et etiam revelatio privata. Theologice certa.

Pars I. Ad fidem divinam non sufficit revelatio late dicta.

231. Secundum rationalistas et semirationalistas¹ revelatio non requiritur alia ad fidem, nisi ea, qua invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, nobis manifestantur (Rom. 1, 20). Ipsum enim lumen obiectivum relucens in omnibus creaturis, cum a Deo datum sit ad hoc, ut res ordinis spiritualis et divini cognoscamus, recte appellari potest revelatio et locutio Dei ad nos.

Abstinentes a disputatione de vocabulis, concedimus posse lumen naturale subiectivum et obiectivum vocari revelationem vel locutionem Dei, et assensum huic revelationi respondentem, si voluntarie elicitur, posse vocari fidem sensu latiore. Dicimus autem hanc revelationem late dictam non sufficere ad eliciendum talem actum fidei, qualem postulat a nobis Deus in ordine supernaturali, sed ad hunc actum omnino requiri revelationem presse dictam et supernaturalem, qua Deus auctoritatem testificationis interponit. Nondum hic quaeritur de necessitate fidei (de qua infra n. 426 sqq.), sed solum quaeritur, num quis possit elicere actum fidei nixus sola revelatione late dicta. Hoc negamus.

232. S. Scriptura docet fidem, quam Deus a nobis postulat, ex praedicatione hauriri, qua revelatio supernaturalis hominibus innotescit. „Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?... Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi“ (Rom. 10, 14 sqq.). Unde iustificatio incipit „ex auditu fidei“

¹ Cf. de doctrina Güntheri circa hanc rem Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV; n. 102 sqq.

(Gal. 3, 2). „Gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis“ (1 Thess. 2, 13). Atqui fides, cui respondet „auditus“ et oboedientia intellectualis (Rom. 1, 5; 15, 18; 16, 26. 2 Cor. 10, 5), non est assensus ex consideratione universi procedens, sed est assensus unice propter auctoritatem Dei testantis positus.

233. SS. Patres similiter fidem ex auditu esse et in oboedientia erga Deum loquentem consistere docent (supra n. 137 199). Huc pertinet, quod SS. Patres dicunt obiectum fidei christianae non esse aliud nisi revelationem olim apostolis factam (cf. supra n. 195 et Inst. propaed. I, n. 346 402 436 524); ergo non illa revelatio, qua Deus continuo se hominibus manifestat per mundum visibilem. Quapropter monent nihil novi exspectandum neque argumenta pro fidei dogmatibus postulanda esse, sed simpliciter fidem adhibendam iis, quae olim apostolis revelata sunt. *Tertullianus*: „Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debeamus“ (De praescr. c. 7; *M* 2, 20 sq.). *S. Io. Chrysost.* in Rom. 1, 5: „Non dicit [apostolatum accepimus] in perquisitionem vel in argumentum, sed in oboedientiam. Neque enim missi sumus, inquit, ut syllogismos afferamus, sed ut, quod accepimus, reddamus. Cum enim Dominus aliquid pronuntiat, non debent auditores curiose scrutari vel indagare, sed solum accipere. Nam apostoli ideo missi sunt, ut, quae audierunt, dicant, non ut aliquid de suo addant; et nos solum, ut credamus“ (In Rom. hom. 1, n. 3; *M* 60, 398). *Theodoretus* ait: Si Pythagorae discipulis illud ἀντὶς ἔφατ' erat pro omni argumento, „quis erit adeo stolidus vel potius attonitus, ut Deo universorum docente dubitet nec fidem dictis habeat neque tantum reverentiae universorum Deo tribuat, quantum Pythagorae tribuebant, qui eius disciplinae sese addixerant?“ (Cur. graec. affect. serm. 1 de fide; *M* 83, 806.) Lege *S. August.*, De utilitate credendi c. 14 (*M* 42, 86 sqq.). Plura apud *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit II, n. 49 sqq.

Quod ad *theologos* attinet, sufficiunt ea, quae in praecedenti thesi dicta sunt.

234. Concilia eadem docent. *Concilium tridentinum*: „Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt“ (sess. 6, c. 6; *Denz.* n. 798). Auditus autem hic refertur ad apostolicam traditionem, ut idem concilium docet (sess. 4; *Denz.* n. 783). *Concilium vaticanum* docet fidem „esse virtutem supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum

veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Revelationem hanc docet esse distinctam a lumine ordinis naturalis, eius obiecta contineri in verbo Dei scripto et tradito, et ratione huius obiecti fidem differre a scientia (sess. 3, c. 2 3 4; *Denz.* n. 1785 1789 1793 1795). Theologi in concilio vaticano exposuerunt hanc definitionem eo spectare, ut ostendatur fidem a scientia differre ratione motivi formalis. „Quamvis igitur plures sint veritates revelatae, ac propterea sub hac formali ratione ad obiectum fidei pertinentes, quae etiam lumine rationis demonstrari atque ita scientia naturali attingi possint, haec tamen scientia de Dei exsistentia, divinis attributis aliisque veritatibus, quatenus naturaliter per rationem cognoscuntur, non est ipsa fides, quae virtus theologica est et in sacris litteris describitur ut initium et radix iustificationis. Unde iam pridem a s. sede damnata est propositio: ‚Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit.‘ Si deinde hic error, ut a semi-rationalistis nostrae aetatis proponitur, consideretur in suo fonte et in suis consecrariis, promanat is ex confusione naturalis manifestationis Dei et supernaturalis revelationis“ (Coll. Lac. VII, col. 527 sq.) Itaque in fide Deus est magister, non ratiociniis discipulos instruens, sed sola testificatione veri ad assensum movens.

Pars II. Ad fidem divinam sufficit revelatio mediata.

235. Revelatio hic *mediata dicitur respectu subiecti*, cui fit, non respectu obiecti, de quo fit (de hac re infra dicetur n. 258 sqq.). Haeretici saeculi XVI docebant S. Scripturam esse unicam regulam fidei et ad eam intellegendam omnibus hominibus piis dari specialem illustrationem Spiritus Sancti (cf. *Bellarmin.*, De verbo Dei l. 3). Quam opinionem quaedam sectae magis excoluerunt. Ita *Quakeri* volunt singulos homines vere christianos habere suum „diem visitationis“, quo iis a Spiritu Sancto fiat non revelatio novi evangelii, sed „nova revelatio boni antiqui evangelii“ (*Möhler*, Symb. § 66). Similiter aliae sectae ad revelationes privatas recurrunt.

Catholica vero doctrina est obiectum fidei omnibus necessariae esse eam revelationem, quae olim, maxime per Christum et Spiritum Sanctum, apostolis facta sit, et per fidem hac revelatione nixam homines iustificandos esse. Haec igitur revelatio immediate apostolis facta est et per apostolicam praedicationem ad nos pervenit; et ideo relate ad nos mediata revelatio vocatur (cf. *Suarez*, De fide disp. 4, sect. 1).

236. Secundum S. Scripturam, qui legatis Dei credit, Deo credit. „Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit“ (Luc. 10, 16). „Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit,

condemnabitur“ (Marc. 16, 15 16). „Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei“ (1 Thess. 2, 13). Ergo sola apostolica praedicatio sine ulla privata revelatione sufficit ad fidem; nam de privata revelatione neque Christus neque apostoli loquuntur ut necessaria ad fidem. „Bonum depositum custodi. . . . Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere“ (2 Tim. 1, 14; 2, 2). „Supercertari semel traditae sanctis fidei“ (Iud. 3), non novas revelationes expectare christianorum est.

237. Porro tota *doctrina et praxis ecclesiae* inde a primis temporibus testatur credendum et servandum esse depositum fidei apostolicum, non novas revelationes expectandas, et regulam fidei esse magisterium a Christo institutum, non privatas singulorum revelationes.

S. Irenaeus inculcat servandam esse „traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam. . . . Eam, quam [ecclesia romana] habet ab apostolis, traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confundimus [haereticos] omnes“ (Adv. haer. 3, 3; *M* 7, 848). Haec fuit constans doctrina in ecclesia orientali et occidentali. *S. Cyrillus Alex.* ait: „Omnibus, quibus integra mens est, propositus est hic scopus, ut illorum [SS. Patrum] opiniones sequantur, quoniam et ipsi, apostolica et evangelica traditione cum mentem implessent, suam ac fidei doctrinam recte ac citra labem et errorem admodum tractassent, luminaria in mundo fuerunt, verbum vitae continentes“ (Apol. pro 12 cap. in Anath. 8; *M* 76, 350). *Tertullianus*: „Latuit aliquid Petrum? . . . Latuit et Ioannem aliquid? . . . Aliquos marcionitas et valentinianos liberanda veritas expectabat?“ (Haec scripsit catholicus, De praescript. 22 28; *M* 2, 34 41. Utinam postea addidisset: „Et montanistas?“ mansisset catholicus). Alia vide in Instit. propaed. I, n. 402 436 524 sqq. 576 sqq.), ubi etiam habentur conciliorum declarationes.

Cum recentissime modernistae rursum recurrissent ad internas singulorum experientias ut principalem fidei fontem, *Pius X* hunc errorem rursum damnavit encyclica „Pascendi“, et decretum „Lamentabili“ has propositiones proscripsit, 20: „Revelatio nihil aliud esse potuit, quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia“; 21: „Revelatio obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum apostolis completa.“ His patet non solum revelationem olim apostolis factam et ad nos mediate deductam, esse sufficientem ad fidem divinam, sed etiam nullam aliam revelationem pertinere ad fidem catholicam, omnibus necessariam (cf. infra n. 242 sq. et I, Prop. XLVII).

Quam convenienter ita res instituta sit a Christo, facile intellegitur. Naturae enim humanae conforme est, ut homines ab hominibus instituantur. Hac via augetur meritum fidei, et incerto

criterio experientiae internae gravissimum salutis negotium subtrahitur.

238. *Obiciunt* adversarii varios textus S. Scripturae, ut illud Io. 1, 9: „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum“, quasi Christus non illuminet in ordine supernaturali omnem hominem per revelationem olim factam et per internum lumen fidei. Item illud 1 Io. 2, 20 21 27: „Vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia. Non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem, sed quasi scientibus eam. . . . Et vos unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et non necesse habetis, ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio eius docet vos de omnibus, et verum est et non est mendacium. Et sicut docuit vos, manete in eo.“ At nonne Ioannes ipse statim ab initio epistolae provocat ad praedicationem suam? Et si vellet dicere omnes sufficienter instrui per revelationes privatas, cur scripsit epistolam? Nonne scribit contra eos, qui suo sensui fidentes, a communi doctrina recesserant (1 Io. 2, 19)? Ergo ii, ad quos scribit, habent unctionem ex ipsa unione cum ecclesia, cui datus est Spiritus Sanctus ad eam inducendam in omnem veritatem (Io. 16, 12 sqq.). Per ipsam doctrinam ecclesiae, cui adhaerent, omnes habent sufficiens charisma discretionis spiritus veritatis et spiritus erroris, et intra ecclesiam quibusdam conceditur interdum extraordinarium charisma discretionis spirituum; et ita nullus christianus necesse habet doceri ab iis, qui novas doctrinas excogitant et proponunt. Ceterum interna gratia illuminationis non est idem atque revelatio, ut adversarii supponunt (cf. V, n. 14 sq.).

239. *Tam externa doctrina quam interna gratia spectant et ad vetus et ad novum testamentum.* Sed interna gratia novo testamento est ratione sui propria ideoque multo uberius datur quam in vetere testamento, cui non ratione sui conveniebat, sed propter relationem ad novum testamentum, ut dictum est in tractatu de lege divina (V, n. 500 sqq.). Hac de causa interna gratia in vetere testamento saepe promittitur ut donum speciale novi testamenti. Ita apud Is. 54, 13: „Ponam universos filios tuos doctos a Domino.“ Quem textum ita exponit *Knabenbauer*: „Maior Dei cognitio atque magis intima propria exhibetur novae theocratiae (cf. Is. 11, 9. Ier. 31, 34), idque eo magis, quia Messias iudicium, legem proferet et in lucem gentium erit (Is. 42, 1 sq.; 49, 6); unde decet homines maiore scientia Dei imbui. Cum vetus etiam theocratia habuerit prophetas a Deo edoctos praeter institutionem legis omnibus promulgatam atque communem, id, quo nova theocratia eminebit, in eo erit reponendum, ut et maior adsit et magis universalis cognitio Dei. Neque enim utriusque discrimen in eo constituitur, ut vetus habuerit magisterium externum, nova habitura sit, excluso hoc, solum magisterium internum divinitus cuivis concessum,

sed, uti in vetere theocratia ‚discipuli Domini‘ efformabantur magisterio externo et interna gratiae Dei illustratione (cf. ibid. 8, 16), ita erit in nova quoque, eo solum discrimine, ut in hac amplior sit magisque generalis cognitio Dei (cf. Io. 6, 45. 1 Thess. 4, 9). Idem habes expressum in illa populorum inter se adhortatione: Ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob, et docebit nos vias suas (2, 3). Dum enim dicunt se ascendere ad domum Dei Iacob, ad eam se accessuros spondent familiam, in qua Deus sua reposuit oracula: ergo magisterium profitentur adeundum esse externum. Dum autem dicunt ‚et docebit nos‘, internam illam uberemque gratiae illustrationem concessum iri rite quaerentibus et ad Deum Iacob, i. e. in certa familia sese manifestantem, accedentibus indicant.“

240. Illa verba Ier. 31, 34: „Non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum“, idem ita explicat: „Duo foedera opponi inter se ratione perfectionis iterum elucet; nam etiam in vetere aderat vera Dei cognitio, et debuit adesse interna, per Dei gratiam effecta. . . . Maior Dei cognitio et quam maxime universalis tempori messianico peculiari ratione attribui solet (cf. Is. 11, 9; 54, 13). Haec intima Dei cognitio ab hominibus nequit doceri, sed a solo Deo animis instillatur. . . . Num igitur omnes ita a Deo docerentur, ut alius alium iam nihil doceat de Deo rebusque divinis? Is sane nequit esse sensus, quippe qui ab omni usu humano longissime abest. Nam, ut unum ex multis moneam, ad Dei cognitionem habendam etiam multum conferunt magnalia illa, quae populo electo praestitit, vaticinia data, illa rerum mundanarum consideratio, qualis a prophetis instituitur. Iam nemo dicet sensum huius effati esse omnia et singula, quae ad cognitionem Dei faciant, omnibus immediate a Deo infundi, ita ut nullo externo adminiculo opus sit. Quare quod in omni vita humana obtinet, ut homo non omnia per se primus debeat reperire, sed ut plurima ab aliorum institutione et exemplis accipiat et doceatur, id sane in religione quoque obtinebit; quare rerum natura considerata iam a priori dicere possumus verbis hisce minime negari magisterium externum. . . . Unde in v. 34 nihil aliud asseritur nisi legem illam non per hominem animis inscribi, sed per Deum; doctrinam externe acceptam per se minime sufficere, ut eadem animo imbibatur modo salutari, neque per doctrinam humanam posse perveniri ad intimam illam cognitionem Dei et familiaritatem, quae novo foederi prae vetere sit promissa“ (In Ier. p. 393 sq.). Apud eundem prophetam Ieremiam Deus pro novo foedere promiserat: „Dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina“ (Ier. 3, 15). Ergo et magisterium externum et interna gratia promissa erant pro novo foedere, non vero sola interna gratia cum exclusionem magisterii externi.

Pars III. Ad actum fidei divinae eliciendum sufficit revelatio privata.

241. Non pauci theologi catholici non solum negarunt revelationem privatam requiri ad fidem, sed immo docuerunt revelationem privatam constituere non posse obiectum formale fidei divinae ideoque his revelationibus respondere actum fidei gratis datae vel actum prudentiae vel alium aliquem actum distinctum a fide theologica. Ita *Salmanticenses* (De fide disp. 1, dub. 4, n. 104), qui multos alios allegant. Nihilominus contraria sententia est certa (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 10; *De Lugo*, De fide disp. 1, sect. 11).

242. *Revelatio publica* est ea, qua nititur depositum fidei ecclesiae traditum et omnibus necessario vel explicite vel implicite credendum. Haec revelatio finita est morte apostolorum. *Revelatio privata* appellatur omnis revelatio post mortem apostolorum facta, quia omnis talis revelatio est extra eas veritates, ad quas annuntiandas ecclesia instituta est, et ideo ad unam vel alteram tantum personam spectat, non vero necessario credenda est, ne implicite quidem, ut quis sit christianus. Immo, ut recte notat *Franzelin* (De trad. et script. [ed. 3] 274 sq.), revelatio privata *per se* ne ad explicationem quidem fidei catholicae datur. *Per accidens* quidem fieri potest, ut per revelationem privatam verus sensus alicuius doctrinae inveniatur. At numquam ob revelationem privatam explicatio doctrinae toti ecclesiae ut infallibiliter vera proponi potest; nam infallibilitas ecclesiae derivatur ex assistentia Spiritus Sancti a Christo promissa, non autem ex revelationibus privatis.

243. Itaque si loquimur de fide obiective sumpta, distinguenda est *fides divina* et *fides catholica*, quatenus haec ad illam addit differentiam. Nam ad fidem divinam pertinet quicquid a Deo revelatum est; ad fidem vero catholicam id tantum pertinet, quod a Deo revelatum est et universae ecclesiae credendum proponitur. Huic duplici fidei obiectivae non respondet duplex habitus subiectivus; sed idem habitus, prout refertur ad revelationem privatam, est fides simpliciter divina, prout vero refertur ad revelationem publicam, est fides divina et catholica. His suppositis thesis facile, ni fallor, probatur.

244. „Probatur primo ex *Scriptura*, in qua legimus multas revelationes privatim factas, etiam de rebus humanis et temporalibus, et nihilominus fides inde concepta laudatur tamquam fides eiusdem excellentiae cum quacumque alia. Sic Paulus ad Hebr. (11, 11) laudat fidem Sarae in revelatione de futuro filio; et quia in principio tarda fuit in credendo, reprehenditur in Genesi (18, 13 sqq.), sicut etiam reprehensus fuit Zacharias (Luc. 1, 20). Et similes revelationes leguntur

frequenter in Scriptura, praesertim in testamento vetere, et in novo non desunt aliquae, praesertim in Actibus apostolorum, unde etiam Paulus dixit (1 Thess. 5, 20): Prophetias nolite spernere“ (*Suarez*, De fide disp. 3, sect. 10, n. 5).

245. Secundum argumentum sumi potest ex *concilio tridentino* sess. 6, c. 12: „Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit“ (*Denz.* n. 805). „Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.“ (sess. 6, can. 16; *Denz.* n. 826).

Atqui absoluta et infallibilis certitudo ex revelatione hausta, est certitudo fidei (cf. *ibid.* sess. 6, c. 9 et can. 15; *Denz.* n. 802 825), et hanc certitudinem intellegebant haeretici, quos concilium damnat. Ergo erat mens concilii revelationem privatam sufficere ad assensum fidei.

246. *Neve dicas* fidem posse intellegi gratiam gratis datam, non virtutem theologicam. Nam concilium nusquam loquitur de fide, quae est gratia gratis data; neque haec fides parit illam certitudinem, de qua sermo est in concilio. *Vega*, qui interfuit concilio, in *Exposit.* concilii tridentini (l. 9, c. 3 et 8) verba nostro sensu explicat. Praeterea „*Catharinus* ut testis oculatus testatur hanc sententiam, quam *P. Lainez*, Generalis nostrae societatis, contra *Sotum* acriter in Tridentino probavit, communi concilii approbatione fuisse susceptam“ (*De Lugo*, De fide disp. 1, sect. 11, n. 226).

247. Concilium docet posse absolutam et infallibilem certitudinem ex revelatione privata haberi. Ergo admittendum non est, quod quidam supponere videntur, revelationem privatam non esse coniunctam cum ea credibilitate, quae necessaria sit ad actum fidei. Sine dubio potest Deus etiam revelationem privatam perfecte credibilem reddere. Num hoc saepe accadat, et num etiam alii praeter eum, ad quem revelatio privata immediate dirigitur, sufficientem notitiam credibilitatis eius habere possint, ut fide divina eam credant, est alia quaestio. Accidit tamen e. g. iis, quibus Christus dixit: „Remittuntur tibi peccata tua“ (*Luc.* 5, 20; 7, 48).

248. *Potest hic obici* verbum *S. Augustini*: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ (*Contra*

epist. fund. c. 5; *M* 42, 176). Ergo secundum S. Augustinum credi nequit, nisi quod ecclesiae auctoritate proponitur.

Resp.: Liber scriptus evangelii certe se ipso non est motivum sufficiens credibilitatis, sed alia testificatione indiget. Cum autem alia testificatio communiter praesto non sit nisi auctoritas ecclesiae, recte dicit S. Augustinus se non credere evangelio nisi propter auctoritatem ecclesiae. Si cui tamen fieret privata revelatio de divina inspiratione evangeliorum, hoc satis esset ad iis credendum. Immo ipsa ecclesia non est motivum formale credendi evangelii, sicut esset illa privata revelatio, sed est motivum credibilitatis, quod ad ipsam fidem se habet ut condicio praevia.

249. Ceterum *etiam ex interna ratione thesis manifesta videtur*. Nam obiectum formale fidei catholicae est auctoritas Dei revelantis, ut antea vidimus. Atqui idem est obiectum formale illius actus, quo quis firmiter admittit aliquid propter revelationem privatam. Ergo inter fidem catholicam et fidem nixam revelatione privata non est differentia specifica, sed accidentalis quaedam, quae eius formalem rationem plane non ingreditur.

Unde nullius momenti est, quod quidam dicunt nostram fidem inniti fundamento apostolorum et prophetarum, et praeter hoc fundamentum non esse aliud ponendum. Nam hoc verum est de fide catholica, sed inde non efficitur fidem divinam non posse ad plura obiecta extendi, quae non pertinent ad fidem catholicam. Neque quicquam refert, quod fides catholica Deum habet pro subiecto attributionis, cum revelatio privata solummodo spectet ad practicam singulorum directionem. Nam imprimis Deum habere pro subiecto attributionis non est de essentia fidei theologiae ut sic, sed solum de essentia fidei, ut est fundamentum religionis. Secundo potest Deus etiam revelatione privata aliquid manifestare, quod referatur ad Deum ipsum. In hoc casu concedunt *Salmanticenses* revelationem privatam sufficere ad fidem theologicam (De fide disp. 1, dub. 4, n. 115). Ergo de essentia fidei theologiae non est revelatio publica. Et quomodo possunt probare Deum nunc non dare tales revelationes, quae referantur ad Deum ut primum credibile?

250. *S. Thomas* saepe quidem docet obiectum formale fidei nostrae esse primam veritatem, secundum quod manifestetur in Scriptura et doctrina ecclesiae (1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 5, a. 3). Sed omnibus illis locis loquitur de fide, ut est catholica. Alibi vero etiam docet posse revelationem privatam ad fidem sufficere: „Etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id, quod in naturali ratione est. Unde dicitur, quod, si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est, facit, Deus sibi revelabit illud, quod est necessarium ad salutem, vel inspirando vel doctorem mit-

tendo" (In 2, dist. 28, q. 1, a. 4 ad 4). Idem dicit De ver. q. 14, a. 11 ad 1.

Ultra limites veri procedit *Vega*, qui loco citato c. 3 censet esse haereticum, qui non crederet privatae revelationi sibi a Deo factae. Talis homo esset infidelis, non vero haereticus, quia per hoc se non separaret a communi fide ecclesiae, id quod est de conceptu haeresis. Si tamen pertinaciter nollet credere Deo sibi revelanti, amitteret habitum fidei.

Schol. Quomodo ad fidem se habeat propositio ecclesiae.

251. Ex dictis infertur *propositionem ecclesiae nullo modo pertinere ad obiectum formale fidei*, ne ut motivum parziale quidem. Contrarium quidem docuit *Michael de Medina* (De recta in Deum fide l. 5, c. 11), sed eius sententia a theologis vix non omnibus reicitur (cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 10, n. 9). Immo communiter dicunt *propositionem ecclesiae ne condicionem quidem sine qua non esse, ex natura rei necessariam, sed solum ex lege ordinaria huius ordinis gratiae* (*De Lugo*, De fide disp. 1, sect. 12, n. 251).

252. *Probatur* communis sententia hoc modo: Illud non pertinet ad motivum fidei, quod fidem nullo modo specificat; nam actus et habitus specificantur ex obiecto formali. Atqui propositio ecclesiae fidem nullo modo specificat. Ergo propositio ecclesiae non pertinet ad obiectum formale fidei.

Prob. min. Patriarchae, prophetae, apostoli crediderunt sine propositione ecclesiae. Atqui eorum fides specificè erat eadem atque nostra. Ergo propositio ecclesiae non specificat fidem; immo ne necessaria quidem condicio est.

Abraham est pater omnium fidelium ratione fidei, et omnes fideles sunt filii eius (Rom. 4, 11 sqq.). „Cognoscite ergo, quia qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae. Providens autem Scriptura, quia ex fide iustificat gentes Deus, praevenit Abraham: Quia benedicentur in te omnes gentes. Igitur, qui ex fide sunt, benedicentur cum fidei Abraham" (Gal. 3, 7 sqq.). Ergo sicut pater et filii eandem habent specificè naturam, ita Abraham et nos eandem habemus specificè fidem. Ideo apostolus, postquam descripsit fidem, qua iustificamur, statim addit: „In hac enim [fide] testimonium consecuti sunt senes", i. e. patriarchae (Hebr. 11, 2), et dein enumerat longam seriem eorum, qui fide conspicui fuerant in vetere testamento, ut hac ratione „hebraeos" excitet ad fortiter perseverandum in eadem fide.

253. Inter eos, quos ibi recenset apostolus, *modus, quo revelationem acceperunt, erat diversissimus*; aliis revelatio facta est per voces, aliis per signa visibilia, aliis per angelos apparentes, aliis per somnia, et

tamen omnes eandem fidem divinam habuerunt. Sic et nos, licet notitiam revelationis per ecclesiam accipiamus, tamen non aliam, sed eandem atque illi fidem divinam habemus, eandem dico ratione obiecti formalis; nam obiecta materialia in variis revelationibus maxime differebant.

Ceterum fontes fidei ut obiectum formale quo seu motivum fidei constanter assignant auctoritatem Dei revelantis, numquam vero propositionem ecclesiae (Prop. XII).

Cardinalis *De Lugo*, et qui adhaerent eius doctrinae de analysi fidei (infra n. 350 353), censent propositionem ecclesiae una cum miraculis et aliis factis supernaturalibus, etsi non ex natura rei sit necessaria ad actum fidei divinae, nunc tamen reapse ingredi ipsum formale motivum fidei. At hoc non est admittendum; nam miracula et alia facta supernaturalia, quae comitantur revelationem et ecclesiam, non sunt locutio Dei proprie dicta, sed motiva tantum cognoscendae credibilitatis, quae recte quidem dici possunt testimonium divinum de facto revelationis, at testimonium obiectivum tantum et reale, ex quo per modum conclusionis aliquid colligimus, non vero locutio Dei proprie dicta, quae sit formale motivum actus fidei theologiae. Quando Christus dicit: „Si mihi non vultis credere, operibus credite“ (Io. 10, 38), certe noluit dicere eandem fidem indifferenter posse vel sibi vel operibus suis haberi, sed ad opera provocat ut ad demonstrationem divinam veracitatis suae seu ut ad motivum credibilitatis. Neque verum est locutionem Dei proprie dictam et facta obiectiva, quibus cognoscitur credibilitas, coalescere in unam locutionem, quia illa facta sunt media demonstrationis et essentialiter diversum a fide assensum gignunt, cum fides sit assensus, non ex demonstratione, sed ex locutione et auctoritate testis procedens. Ideo in hac parte admittenda non videtur opinio Patris *Schiffini*, De virtutibus infusis n. 91 sqq., cuius refutationem vide apud *Wilmers*, De fide prop. 19, p. 78 sqq.

254. *Ecclesia non docet suo nomine dogmata fidei, sed docet ea esse a Deo revelata et ideo credenda.* Ergo infallibiliter quidem docet, quae revelata sint; at nequaquam testificationem suam ut motivum assensus fidei proponit, sed assentiendum esse docet propter auctoritatem Dei revelantis. Deus non dat ecclesiae suae novam continuo revelationem, sed assistentiam tantum, ut revelationem olim factam et morte apostolorum finitam sine errore et diminutione conservet et explicet. Itaque testificatio ecclesiae non est sensu presso verbum Dei, sed verbum intrinsecus humanum, quod per assistentiam Dei est extrinsecus infallibile in rebus fidei et morum. Materialiter verbum ecclesiae est verbum Dei, quatenus praecipuum obiectum magisterii ecclesiastici est verbum olim a Deo revelatum. Formaliter vero latiore tantum sensu verbum ecclesiae est verbum Dei, quatenus Deus testatur

verbum ecclesiae per suam assistentiam esse infallibiliter verum. Sicut autem scriptus liber non fit verbum Dei ex sola assistentia et approbatione Dei, ita neque verbum ecclesiae fit verbum Dei ex assistentia a Deo promissa. Cf. *A. Mayr*, De fide n. 448 sqq., qui pro hac sententia allegat *Bellarminum*, *Tanner*, *Canum*, *Oviedo*, *Rhodes*, *Gormaz*, *Suarez*, alios. Multo minus verbum contionatoris vel liber theologus sunt formaliter verbum Dei.

255. Quaecumque ecclesia credenda definit, semper erant christianis saltem implicite credenda, quia ante mortem apostolorum erant revelata, et haec revelatio cum scientia et veracitate Dei est unicum motivum, quod nos immediate movet ad assensum fidei. *Cum ecclesia dogmatice definit rem antea disputabilem, removet dubitationem de facto revelationis* et ita praebet novum motivum credibilitatis et credenditatis et imponit omnibus obligationem illam rem credendi; sed novum motivum ipsius assensus fidei non praebet; immo poterat etiam aliquis, veritatem bene perspicuens, ante definitionem ecclesiae divina fide credere rem postea definitam, ut e. g. immaculatam conceptionem. Auctoritas ecclesiae definientis est humana auctoritas, sed sub assistentia divina infallibilis.

256. Huic auctoritati, prout est praecise ecclesiastica, respondet *fides ecclesiastica*. Fides ecclesiastica cum fide divina in hoc convenit, quod est assensus firmus, supernaturalis, absolute infallibilis. Nihilominus *multiplex discrimen est inter fidem ecclesiasticam et fidem divinam*.

a) Fides divina pro motivo formali et immediato habet verbum divinum; fides vero ecclesiastica pro motivo formali et immediato habet verbum humanum, et mediate tantum nititur verbo divino.

b) Unde obiectum formale fidei divinae, i. e. testificatio Dei, est intrinsecus infallibile et per se et principaliter; obiectum vero formale fidei ecclesiasticae, i. e. testificatio ecclesiae, est extrinsecus tantum infallibile seu participative et ministerialiter.

c) Testificatio divina per se sola sufficit ad assensum firmissimum postulandum; testificatio ecclesiae, ut possit esse motivum assensus, necessario praesupponit testificationem divinam de infallibilitate ministerii ecclesiastici.

d) Testificatio ecclesiastica, quando circa dogmata versatur, proxime nos obligat, ut admittamus rem esse a Deo revelatam; testificatio divina immediate postulat, ut assentiamur rei revelatae.

e) Fides divina ea tantum respicit, quae a Deo sunt revelata; fides ecclesiastica complectitur etiam conclusiones theologicas et alia, quae a Deo non sunt revelata, sed necessarium nexum cum revelatis habent. De qua re mox plura.

f) Ad fidem ecclesiasticam habitus fidei mediate tantum concurrunt, quatenus iuvat nos ad credendam infallibilitatem ecclesiae. Sed quando

adest habitus fidei ecclesiasticae, est probabiliter habitus acquisitus vel fortasse etiam infusus, distinctus tamen a fide divina. Fides quidem pure humana non potest esse virtus, quia eius obiectum formale, auctoritas humana, non est infallibile ideoque non potest causare habitum, qui ex essentia sua reddit subiectum bonum. Auctoritas vero ecclesiae, utpote infallibilis, potest causare habitum virtutis.

Latius hanc rem exponit *Wilmers*, De fide n. 54 sqq. 247 sqq. 266 sqq. *Van Noort* ait: „Nomen fidei ecclesiasticae eiusque a fide divina discrimen a theologis recentioribus communius admittitur, plures tamen respuunt“ (De fide n. 247). Inter eos, qui non admittunt hanc distinctionem, est *Schiffini* (De virtutibus infusis n. 127 sqq.), qui has rationes profert: a) „Fides ecclesiastica tamquam proprium obiectum respicit veritatem, qua et quia est divina locutione testificata.“ *Resp.* negando; nam respicit immediate locutionem humanam, infallibilem quidem, sed non divinam. Fides autem theologica immediate nititur locutione divina. Latiore tantum sensu definitio ecclesiastica est locutio divina, quatenus ecclesia ex missione divina et sub assistentia divina loquitur, ex qua missione et assistentia ecclesia non fit causa simpliciter instrumentalis, sed manet in suo ordine causa principalis, utens potestate (iurisdictionis) sibi inhaerente. Neque recte dici potest Deus revelasse e. g. quinque propositiones in sensu a Iansenio intentas esse haereticas (*Denz.* n. 1092 sqq.), sed hoc ecclesia declaravit, cui in hac declaratione Deus secundum promissionem suam ita astitit, ut declaratio esset infallibilis. Certo certius non fuit mens divina in revelanda infallibilitate ecclesiae quicquam formaliter implicite revelare de libro Iansenii. b) Qui negat infallibilem ecclesiae definitionem, est haereticus; haereticus autem non est, nisi qui contradicit revelationi divinae; ergo verbum ecclesiae est verbum Dei. *Resp.* Qui negat definitionem ecclesiae, non immediate ideo est haereticus, quia negat verbum humanum, sed quia simul negat ecclesiam esse infallibilem, quae est veritas a Deo revelata. Assensus in infallibilitatem ecclesiae ratione saltem prior est assensu in dictum ecclesiae de libro Iansenii, et hic assensus ex illo derivatur; ergo non est idem. c) Non apparet, ad quam virtutem fides ecclesiastica revocari possit, et perpaucae definitiones ecclesiae essent dogmata credenda fide divina. *Resp.* Hae sunt secundariae quaestiones, quae rem ipsam non afficiunt. Quidam dicunt ipsum habitum fidei infusae se extendere tum ad praeambulum tum ad consequentias fidei. Ita *Billot*, De virtutibus infusis thes. XIII in fine. Potest etiam, ut dictum est, fides ecclesiastica considerari ut specialis habitus, qui est quidem habitus fidei humanae, sed nihilominus vera virtus, quia nititur motivo infallibili. Quot vero definitiones ecclesiasticae sint immediate obiectum fidei divinae, pendet ex quaestione, quanam ex illis formaliter revelata sint, quae virtualiter tantum. Fortasse responsa theologorum saepe different inter se, sed hoc ad quaestionem nostram nihil refert (cf. Prop. XV).

257. Ecclesiae praedicatio, quamvis non sit motivum fidei, est *regula fidei* divinae proxima, i. e. medium logicum, per quod obiecta materialia revelationis cognoscuntur a fidelibus. Hoc enim medium elegit Deus, per quod veritates fidei ad notitiam singulorum deducat, et per quod omnes in unitatem eiusdem professionis fidei colligat. Regula fidei est principium materiale, quia materiam credendam proponit, non principium formale, quod habeat in se vim nos movendi ad assensum fidei. Nam si crederemus revelationem Dei propter infallibile ecclesiae testimonium, et infallibilitatem testimonii ecclesiae crederemus propter revelationem Dei, esset circulus vitiosus (cf. *Wirceburg.*, De fide n. 165). Sed non ita est. Ante fidem ecclesia consideratur ut factum historicum, quod nobis revelationem cognoscibilem reddit. Revelata credimus propter auctoritatem Dei revelantis. Dein ex revelatione discimus ecclesiae infallibilitatem, et hanc ut regulam applicamus ad singulas veritates revelatas inveniendas. Ergo antequam infallibili praedicatione ecclesiae ut regula uti possumus, necessario, saltem ratione prius, actum fidei habemus independentem ab infallibilitate ecclesiae. Et cum praeterea aliae viae sint praeter vivum ecclesiae magisterium ad cognoscendam revelationem olim factam, ecclesiae testimonium ne ut motivum credibilitatis quidem cum absoluta necessitate praerequiratur ad omnem actum fidei divinae. Unde et illi, qui materialiter tantum, i. e. sine sua culpa, haeretici sunt, veram fidem divinam habere possunt. Sed in hoc ordine providentiae magisterium ecclesiasticum est absolute necessarium ad integrum servandum depositum fidei.

Ex dictis patet non posse fidem theologiam ultimam resolvi in auctoritatem ecclesiae, ut placuit *Scoto* (In 3, dist. 23, q. 1) et *Durando* (In 3, dist. 24, q. 1, n. 8 sq. et dist. 25, a. 3, n. 4). Sed quia haec sententia non iam doceri videtur, immorari non libet. Cf. si placet, quae scripsi in „Theologische Zeitfragen“ V, 198 sqq.

Prop. XV. Ad constituendum obiectum credibile non sufficit revelatio virtualis, sed requiritur revelatio formalis. Disputatio theologica.

Pars I. Ad constituendum obiectum credibile non sufficit revelatio virtualis.

258. Ea omnia et sola divina fide credi possunt, quae a Deo revelata sunt. Quare hi duo termini: verbum divinum et obiectum fidei, convertuntur. Saepe autem accidit, ut, qui alteri loquitur, hac sua locutione non earum tantum rerum notitiam praebeat, quas formaliter verbis significavit, sed etiam aliarum rerum, quae ex dictis per modum conclusionum fluunt. Ita v. g. si cui dico: Tres anguli omnis trianguli constituunt duos rectos angulos, potest audiens hoc dictum ut principium assumere, ex quo multas alias conclusiones ratio-

cinando deducat, de quibus ei nihil dixi, de quibus forte ne cogitavi quidem. Similiter ex iis, quae Deus revelavit, multa alia ratiocinando concludere licet. Est igitur quaestio, num hae conclusiones theologicae, quae non sunt formaliter sed virtualiter tantum revelatae, sint obiectum fidei.

259. Respondet *Canus*: „Non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere, quod apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam, quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali, syllogismo collectioneque evidenti conficitur.“ Et addit: „Qui unumquod horum [quae ita concluduntur] negaverit, is haereticus iudicabitur, propterea quod negando consequens negat proinde antecedens, ex quo illud colligebatur“ (De locis theol. l. 6, c. 8 ad 10; cf. tamen quae dicit l. 12, c. 6, praec. 7, ubi praeterea requirit definitionem ecclesiae, ut quis negando propositionem fiat haereticus). *Vega* (Expos. trid. l. 9, c. 39), *Vazquez* (In 1, disp. 5, c. 3), alii docent idem valere iam ante definitionem ecclesiae.

260. E contra *Suarez* ait: „Revelatio tantum virtualis seu mediata non sufficit ad obiectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus cum iuvamine alicuius principii naturaliter evidenter non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum ad theologicum“ (De fide disp. 3, sect. 11, n. 7). Idem docent *Molina* (In 1, q. 1, a. 2, disp. 1 et 2), *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 13, n. 258 et 261), thomistae recentes et alii communiter.

Hanc communiorem doctrinam iam exposui in Institut. propaedeut. I, n. 535. Quare hic pauca tantum addenda sunt¹.

261. Itaque sit argumentum: Obiectum fidei est id tantum, quod est dictum a Deo. Atqui conclusiones theologicae non sunt dicta Dei. Ergo credi non possunt fide divina.

Prob. min. Ad conclusionem theologicam stabiliendam concurrunt duo: id quod Deus dixit, et id quod ratio humana dictat. Ergo motivum assentiendi non est sola auctoritas Dei, sed etiam auctoritas humanae rationis. Atqui auctoritas humanae rationis non est motivum fidei. Ergo id, quod logice partim nititur auctoritate humanae rationis ut motivo interno, non informatur ea auctoritate, ut constituatur obiectum credibile per fidem divinam. Quare assensus in talem conclusionem est necessario inferior assensu fidei; nam „peiores sequitur semper conclusio partem“, ut logica docet.

262. Si quis negat rem naturaliter certam, stulte quidem agit, sed non est infidelis. Ergo si quis negat conclusionem theologicam cer-

¹ Quid intellegatur formaliter et virtualiter, explicite et implicite revelatum, accurate exponit *R. M. Schultes*, „Divus Thomas“ 1915, 476 sqq.

tam, male quidem agit, at non peccat infidelitate. Neque enim verum est eum, qui neget conclusionem, negare etiam praemissam revelatam. Nam potest negare vel praemissam naturaliter notam vel consequentiam argumenti, quorum neutrum a Deo revelatum est. Ergo sicut haec negando non detrectat fidem Deo, ita ea admittendo non credit Deo revelanti. Si vero haec non credit Deo, neque ea credit Deo, quae propter haec admittit.

263. *Potest obici* hoc verum esse, si quis utatur discursu ut formali ratione assentiendi conclusioni, sed verum non esse, si quis per discursum solummodo applicet vel explicet materiam revelatam, ita ut revelatio sit postea unica ratio assentiendi conclusioni.

Resp.: Hoc fieri non potest, si minor argumenti est propositio materialiter et formaliter distincta a propositione revelata, quae est maior argumenti. Sumatur e. g. hoc argumentum: Humana Christi natura semper hypostatice unita erat cum Deo. Atqui decet humanam naturam hypostatice unitam cum Deo habere visionem beatificam. Ergo humana Christi natura semper habuit visionem beatificam. — Potest aliquis credere fide divina maiorem huius argumenti et nihilo minus negare minorem et conclusionem. Ergo nemo ideo praecise, quod credit maiorem, potest credere conclusionem. Si vero minor alicuius argumenti revera nihil est nisi applicatio et explicatio rei revelatae, conclusio dicenda est formaliter revelata, ut statim videmus.

264. *Sed quid, si ecclesia diserte docet conclusionem admittendam esse?* Duplex casus distinguendus est: Aut ecclesia definit conclusionem fide divina credendam esse; et in hoc casu conclusio fuit iam antea in se formaliter revelata, et hoc solummodo quoad nos non fuit sufficienter notum; per ecclesiae vero definitionem haec dubitatio tollitur. Aut conclusio non est formaliter revelata, et in hoc casu ecclesia per suam approbationem non potest efficere, ut sit verbum Dei, quod independenter ab hac approbatione non est verbum Dei (cf. *conc. vatic.* sess. 3, c. 2; *Denz.* n. 1787), sed solum docet doctrinam esse tenendam ut conclusionem theologicam infallibiliter certam. Talis conclusio pertinet ad fidem ecclesiasticam, non ad fidem divinam (cf. *Wirceburg.*, De fide n. 73 ad inst. 2). Hac ratione certa est doctrina de visione beatifica Christi propter unanimum consensum theologorum.

265. Itaque recte docet *Molina* (In 1, q. 1, a. 2, disp. 1 et 2) tales conclusiones etiam post definitionem sive virtuales sive formales ecclesiae non esse obiectum fidei divinae; et *Suarez* immerito hanc doctrinam impugnat (De fide disp. 3, sect. 11, n. 11). Ob hanc doctrinam in *concilio vaticano* recepta non fuit formula in quodam schemate

proposita, romanum pontificem esse infallibilem, cum ex cathedra „definit, quid in rebus fidei ac morum ab universa ecclesia tamquam fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiciendum sit“. Nam, inquit unus ex Patribus concilii: „His verbis theologi significare solent id, quod est formaliter revelatum adeoque fide divina credendum. . . . Distinguunt enim id, quod est revelatum, ab illo, quod cum veritate revelata quomodocumque conexum est. Dum porro docent omne illud, quod est revelatum, assensu fidei divinae credendum esse, et quidem fidei divinae catholicae, si ab ecclesia proponitur, non omnes docent illud, quod tamquam cum veritate revelata quomodocumque conexum ab ecclesia proponitur, esse obiectum fidei divinae seu fidei stricte sumptae, sed alium assensum admittunt.“ Ideo reiecta est formula illius schematis et in definitione posita sunt verba: „ab universa ecclesia tenendam“ esse doctrinam a pontifice definitam; ubi non dicitur, utrum fide divina an fide ecclesiastica tantum tenenda sit, quia hoc pendet ex materia subiecta et ex quaestione de extensione infallibilitatis ecclesiae, de qua concilium nihil definivit. (Cf. Collect. Lac. VII, 414 sqq. 1704; *Granderath*, Const. dogm. conc. vatic. p. 190 sqq. *Scheeben*, Dogm. I, 302.)

266. Contra doctrinam hactenus traditam *obici potest*: Deus non habet cognitionem praecisivam, sed rem talem cognoscit, qualis existit in natura rerum, cum omnibus conotatis et conexis. Ergo quando Deus revelat propositionem, simul revelat conotata omnia et conexa.

Resp.: Nego consequens. Nam cognitio Dei est necessaria, revelatio vero est actus liber. Ergo nequaquam Deus omnia, quae simul cognoscit, etiam simul revelat. Ita potuit Deus revelare unitatem naturae divinae, et non revelare trinitatem personarum. Quid autem Deus velit verbis exprimere, partim ex verbis ipsis, partim ex circumstantiis, in quibus revelatio facta est, erui debet. Id igitur est formaliter revelatum, quod vel verba ex se ipsis semper secundum usum humanum significant, vel quod saltem in illis determinatis circumstantiis significant. Quando autem recurrendum est ad principium a verbis ipsis et a circumstantiis revelationis plane diversum, id, quod hac via invenitur, non est formaliter a Deo dictum, et consequenter non est obiectum fidei divinae.

Dices: Hoc valet solum, si agitur de rebus, quae cum revelatis physice tantum cohaerent et ab iis sunt absolute separabiles; non valet, si agitur de rationibus, quae in revelatis metaphysice includuntur.

Resp.: Valet de omnibus, sive physice sive metaphysice conexis, quae a nobis ex revelatis cognosci nequeunt nisi ope ratiocinii, cuius alterutra praemissa est naturaliter tantum nota, non autem a Deo revelata. Quaestio enim non est, quomodo rationes obiective cohaereant, sed quomodo a nobis cognoscantur cohaerentes. Verum quod-

cumque, quod solum percipio nixus mediis humanis, numquam potest me determinare ad actum fidei divinae. Cum iis, quae Deus revelavit de seipso, tandem aliquando cohaerent omnes veritates necessariae, sive mathematicae sive metaphysicae. Neque tamen, si quis ratio- cinando per principia naturalia hunc nexum perspicit, omnes veritates mathematicas vel metaphysicas sibi notas fide divina credere potest, quia Deus supernaturali revelatione testatus non est, quid istae praemissae et conclusiones naturales valeant. Ergo neque ecclesia has omnes res credendas definire potest.

Pars II. Ad constituendum obiectum credibile requiritur re- velatio formalis.

267. Non restat in hac parte thesis alia difficultas, nisi ut ostendatur, quando aliquid formaliter revelatum censendum sit. Potest enim ali- quid esse formaliter revelatum aut explicite aut implicite. Concedunt omnes fere sufficere ad constituendum obiectum fidei, ut aliquid sit revelatum formaliter implicite, seu in confuso, ut alii loquuntur. Sed quando est aliquid formaliter implicite revelatum? Respondeo: *Id est formaliter implicite revelatum, quod, licet verbis revelationis non signanter exprimatur, tamen est non solum in se, sed etiam relate ad nostram cognitionem formaliter idem cum revelato seu in eo formaliter continetur.*

268. Hoc modo secundum communem consensum theologorum for- maliter implicite revelata sunt haec: a) Revelato definito revelata est definitio. E. g. si revelata est propositio: Christus est homo, re- velatum est Christum esse animal rationale. b) Si totum revelatur, revelantur partes essentielles, ut Christus est homo, Christus habet corpus et animam. c) Cum propositione universali absolute revelata simul revelantur propositiones particulares sub ea contentae, ut: Omnia Deo nota sunt; ergo hic homo, hoc factum Deo notum est. Quando propositio revelata includit condicionem, patet vi talis propositionis non esse revelatam verificationem condicionis. Ita ex hac sententia: Omnis hostia rite consecrata est corpus Christi, non constat, quae hostia sit rite consecrata. Quare seclusa nova revelatione non potest fide divina credi hanc particularem hostiam esse corpus Christi. d) Contradictoria aut immediate contraria necessario simul revelantur hoc sensu, quod, si unum ut verum revelatur, alterum falsum esse revelatur. Ita si ex revelatione tres sunt personae divinae, ergo neque plures neque pauciores ex eadem revelatione. e) Revelato effectu revelatur causa inseparabilis. Ita Ioannem esse filium Zebedaei, et Zebedaeum esse patrem Ioannis, utrumque revelatum est, si alterutrum revelatum est. Idem valet de omnibus correlatis. f) Conclusio reve- lata est, si ambae praemissae revelatae sunt. Ita: Revelatum est ad omne opus salutare requiri gratiam. Revelatum est actum fidei

theologicae esse opus salutare. Ergo revelatum est ad actum fidei theologicae requiri gratiam.

269. De his igitur communiter consentiunt theologi, ut e. g. *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 11, n. 5 sq.), *Salmanticenses* (De fide disp. 1, n. 116 sqq.), *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 13, n. 278 sqq.), *A. Mayr* (De fide n. 532 sqq.), *Wirceburgenses* (De fide n. 62 sqq.), *Franzelin* (De trad. et script. thes. 23 [ed. 3], p. 278 sqq.), *Mazzella* (De virtut. [ed. 3] p. 212), alii, quamvis non omnes et singuli de singulis illis quaestionibus loquantur.

270. Est autem advertendum nos solum dicere illas propositiones esse revelatas; ex quo non statim concluditur omnem assensum, quo admittuntur, esse fidem divinam. Nam *si quis conclusiones admittit praecise propter illationem logicam, is non elicit actum fidei*; ad hunc enim necesse est eas admitti propterea, quia revelatae sunt.

Neque ex eo, quod propositio aliqua obiective revelata est, hoc etiam omnibus statim innotescit. Quapropter ille solus potest credere tales propositiones fide divina, qui cum sufficienti certitudine intellegit eas esse implicite formaliter revelatas. Unde fit, ut fides explicita possit crescere et posterioribus temporibus plura sint explicita credenda quam prioribus temporibus (cf. supra n. 195). Distingui igitur possunt *revelata quoad se* et *revelata quoad nos*.

Quae si prae oculis habentur, apparens dissensus nonnullorum theologorum circa hanc materiam disparebit. Nam ea, quae in se revelata non sunt, actu fidei divinae credi non possunt; sed ea, quae quoad nos tantum revelata non sunt, possunt postea fieri revelata quoad nos et ab ecclesia credenda proponi. Praeterea in scientia theologica, ubi agitur de certis propositionibus demonstrandis, hae propositiones saepe solummodo considerantur ut fructus demonstrationum; et quamdiu sic considerantur, sunt conclusiones theologicae admittendae assensu scientifico propter vim argumentorum. Hae tamen propositiones possunt esse et saepe sunt etiam in se revelatae, explicitae vel implicite, et quando sic considerantur, sunt obiectum assensus fidei. Ergo hoc quoque modo fieri potest, ut quaedam, quae in theologia ut conclusiones theologicae tractabantur, postea ab ecclesia ut dogmata credenda proponantur, quia quoad se numquam erant purae propositiones theologicae, sed semper erant veritates formaliter, saltem implicite, revelatae, etsi hoc non considerabatur vel ne communiter quidem notum erat.

271. *Interna ratio huius doctrinae* est, quia, quae formaliter implicite dicuntur, secundum rem plane idem sunt atque ea, quae formaliter explicitae dicuntur, et solo modo enuntiationis differunt. Sane secundum omnium hominum aestimationem is, qui mihi dicit se bis

trinos equos vidisse, etiam dicit se sex equos vidisse, licet ore numerum senarium non proferat. Sic autem fere se habent quae supra enumerata sunt, et ideo haec omnia recte censentur a Deo dicta et consequenter credibilia.

Sed quia saepe dubium manet, utrum aliquid sit formaliter implicite an virtualiter tantum revelatum, plures sunt propositiones, de quibus disputant theologi, num divina fide credi possint. Quarum quaestionum nonnullas speciminis gratia hic apponam.

272. Principalis quaestio haec est: *Estne formaliter implicite revelatum summum pontificem nunc regnantem, quem tota ecclesia legitimum agnoscit, esse successorem S. Petri in primatu?*

Sensus quaestionis non est condicionatus: Estne successor S. Petri, si est pontifex legitimus? Nam hoc esse de fide inter catholicos convenit. Sed legitimitate supposita, de qua infallibiliter constat ex consensu ecclesiae, sensus est absolutus: Estne revelatum pontificem nunc regnantem esse successorem S. Petri? Nemo negat hoc esse infallibiliter certum et fide saltem ecclesiastica credendum. Ideo addimus: quem tota ecclesia legitimum agnoscit, ut excludatur sermo de papa dubio. Porro *non quaeritur, num de fide sit hoc esse revelatum*. Nam plerique theologi, qui docent hanc veritatem esse revelatam, non tamen suam propositionem statuunt ut fide credendam, sed aut ut certam aut ut probabiliorem. Ita e. g. *Salmanticenses*, qui defendunt illam veritatem esse revelatam, nihilominus docent: „Dum ecclesia id non definit, censemus hanc modalem: ‚De fide immediate est, quod Innocentius XI est summus pontifex‘, non esse de fide, et illum, qui eam negaret, non esse haereticum. Movemur praecipue, quia videmus viros catholicos sapientissimos et acerrimos pontificiae dignitatis vindices negare, quod sit de fide, saltem immediate, illum hominem, qui pro tempore pontificatum gerit, esse legitimum et summum ecclesiae pontificem“ (De fide disp. 4, n. 28). Tandem illi, qui censent probabilius hanc rem esse revelatam, debent docere eam fide divina credi non posse, cum fides non stet simul cum probabilitate tantum facti revelationis (*Denz.* n. 1171). Quare non quaerimus, num fide divina credendum sit pontificem nunc regnantem esse legitimum successorem S. Petri; sed quaerimus, num sit hoc obiective revelatum. De qua re est duplex theologorum sententia.

273. *Multi negant* hoc esse immediate seu formaliter revelatum. Ita *Turrecremata* (Sum. l. 4, P. 2, c. 9), *Caietanus* (In 2, 2, q. 1, a. 3 ad 4), *Castro* (Adversus haeres. l. 1, c. 9), *Canus* (De loc. theol. l. 6, c. 8 ad 10), *Corduba* (l. 1, q. 17, § 2), *Bañes* (In 2, 2, q. 1, a. 10, dub. 2, § „Quapropter“, p. 123), *Malderus* (In 2, 2, q. 1, a. 10, disp. 5), *Arauxo* (In 2, 2, q. 1, a. 10, dub. 5, concl. 2), quorum verba referunt *Salmanticenses* (De fide disp. 4, dub. 2, n. 28). Nostra aetate eandem

sententiam sequuntur *Schrader*, De theol. gen. 114, et *Franzelin*, De tradit. [ed. 3] 122¹.

Sententia negativa horum theologorum efficit, ut opposita sententia, si spectatur argumentum ex auctoritate, sit incerta et ad summum probabilior.

274. *Affirmativam sententiam tenent Salmanticenses* (De fide disp. 4, n. 23), qui pro ea ex thomistis allegant *Ioannem a S. Thoma*, *Gonet*, *Dominicum a SS. Trinitate*. Theologi societatis Iesu vix non omnes eam defendunt, e. g. *Suarez* (De fide disp. 10, sect. 5), *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 13, n. 326), *Ripalda* (De fide disp. 8, n. 79), *A. Mayr* (De fide n. 422), nostra aetate *Mazzella* (De fide n. 438), alii.

275. *Pro hac sententia quaedam argumenta afferuntur, quae rem non evincunt*, ut ex concilio constantiensi, quod iubet haeresis suspectum interrogari: „utrum credat, quod papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, sit successor beati Petri, habens supremam auctoritatem in ecclesia Dei“ (*Denz.* n. 674, cf. 637 657). Husitae et wiclifitae simpliciter negabant papam, etiam canonice electum, ex institutione Christi esse visibile caput ecclesiae (*Denz.* n. 588 589 610 616 617 620 633 635 636 637 638 639). Ergo ut quis a suspitione huius haeresis se purgaret, sufficebat ad illam quaestionem respondere: Credo papam N., si est canonice electus, esse successorem S. Petri et supremam auctoritatem in ecclesia habere. Quae est doctrina necessario omnibus catholicis amplectenda. Porro si quis interrogatur: Credisne hunc papam esse canonice electum? potest respondere: Credo, subintellegendo: fide humana, aut etiam: fide ecclesiastica. Ergo ex illis verbis non potest nostra quaestio decidi.

276. *Aliud argumentum inefficax* est hoc: Fide divina debemus credere, quae pontifex ex cathedra definit, esse divina fide credenda. Atqui hoc fieri non potest, nisi fide divina credimus hunc esse verum pontificem. Ergo. Sed respondetur negando minorem; nam dummodo certum sit hunc esse verum pontificem et doctrinam tali modo definiisse, statim obligamur ad eam credendam; nam obligamur ad credenda omnia, quae certo constat esse revelata, etiamsi certitudo de facto revelationis sit inferior certitudine fidei. Ecclesia est infallibiliter certa, et nos per ecclesiam sumus infallibiliter certi circa multa, quae non sunt immediate revelata nec divina fide credenda. Itaque ex eo, quod infallibiliter certum est, hunc esse verum pontificem, non statim efficitur hoc esse obiectum divinae fidei. Divina quidem fide

¹ Recenset inter facta dogmatica in se non revelata „legitimam celebrationem determinati concilii“, quae res eodem modo est diiudicanda ac legitimitas papae.

credimus ecclesiam romano-catholicam esse veram ecclesiam Christi; sed haec veritas non pendet ex quaestione, num fide divina credendum sit hunc hominem esse verum successorem S. Petri. Haec et similia argumenta rationis nituntur analysi fidei, quam admittendam non esse postea videbimus.

277. Ergo tota quaestio tandem aliquando ad hoc reducitur, utrum propositio: Hic homo est successor S. Petri in primatu, sit formaliter an virtualiter tantum revelata in aliqua propositione universali. Catholici theologi unanimiter admittunt hunc syllogismum: Omnis summus pontifex legitime electus est successor S. Petri in primatu. Atqui hic pontifex, a tota ecclesia agnitus, est legitime electus. Ergo hic pontifex est successor S. Petri in primatu. Maiorem esse revelatam omnes concedunt, item minorem admittendam esse fide ecclesiastica. Sed difficultas in eo est, utrum iste discursus sit expositorius an proprie illativus. Nam cum minor non sit immediata a Deo revelata, sed aliunde cognoscatur, conclusio non est revelata, si continet plus quam expositionem conceptus in maiore contenti. Illustremus rem exemplo. Revelatum est omnes homines descendere ab Adamo; ergo etiam immediate revelatum est hunc vel illum hominem descendere ab Adamo. Nam dicendo omnes homines Deus nihil aliud potuit velle dicere nisi singulos quosque a primo usque ad ultimum hominem, qui nascetur in hoc mundo. Neque quisquam dixerit nos per formalem discursum concludere: atqui hic est homo, ergo descendit ab Adamo; sed ista propositio: Hic descendit ab Adamo, est simplex explicatio et applicatio propositionis universalis: Omnes homines descendunt ab Adamo. Itaque quando propositio particularis est immediata applicatio propositionis universalis, propositio particularis est formaliter revelata.

278. Iam vero propositio: Hic homo ab ecclesia agnitus ut legitimus pontifex est successor S. Petri in primatu, nihil est nisi immediata applicatio propositionis universalis: Omnis legitimus pontifex est successor S. Petri in primatu. Tota difficultas in eo est, quod hic conceptus „legitimus pontifex“ non est ex principiis naturalibus immediate notus, sicut conceptus „homo“. Sed hoc nihil refert. Nam in ordine supernaturali, de quo hic loquimur, conceptus „pontifex ab ecclesia agnitus“ et „pontifex legitimus“ est unus idemque conceptus. Unde etiam revelatum est pontificem ab ecclesia agnitum esse successorem S. Petri in primatu. Porro conceptus: hic pontifex ab ecclesia agnitus, et: omnis pontifex ab ecclesia agnitus, eadem ratione inter se habent atque conceptus: omnis homo, et: hic homo. Ergo sicut revelatum est hunc hominem descendere ab Adamo, quia revelatum est omnem hominem descendere ab Adamo; ita revelatum est hunc pontificem ab ecclesia agnitum esse successorem S. Petri in primatu,

quia revelatum est omnem pontificem ab ecclesia agnitum esse successorem S. Petri in primatu. Non igitur quia certo constat hunc pontificem esse legitime electum, dicimus revelatum esse hunc pontificem esse successorem S. Petri in primatu, sed quia duae propositiones: Omnis pontifex ab ecclesia agnitus est successor S. Petri in primatu, et: Hic pontifex ab ecclesia agnitus est successor S. Petri in primatu, se habent ut universalis propositio et eius immediata applicatio ad casum particularem.

279. *Numquid consequenter dicendum est revelatum hunc pontificem existere, esse hominem, virum, alia, sine quibus nec esse nec concipi potest legitimus successor S. Petri? Resp.:* Quando Deus hominibus loquitur, eodem modo intellegendus est, quo homines, quando inter se colloquuntur. Iam si alter alteri dicit de homine, quem uterque novit: Ille tale munus adeptus est, non vult affirmare illius hominis existentiam, sed hac existentia supposita affirmat adeptionem muneris et consequenter omnium, quae munus essentialiter constituunt. Sic Deus quoque revelando hunc hominem esse pontificem non revelat eius existentiam, sed adeptionem muneris et eorum, quae muneri sunt essentialia. Aliis verbis: revelatio non cadit in subiectum, sed in praedicatum.

280. *Ceterum tota haec quaestio non est magni momenti, quod attinet ad auctoritatem summi pontificis vel concilii generalis; nam omnes catholici admittunt infallibiliter certam esse auctoritatem pontificis vel concilii ab universa ecclesia agniti. Hoc autem ex una parte sufficit, et ex altera parte nemo obligatur ad actum fidei de hac re eliciendum, immo doctrina, quam proposuimus, divina fide credi non potest, nisi est et obiective et subiective certa¹. Tota igitur disputatio solum instituitur ad naturam fidei magis explicandam.*

Aliae quaestiones, quae hic disputari solent, sunt hae: num revelatum sit hunc hominem natum esse in peccato originali, hunc infantem baptizatum esse iustificatum, similesque aliae, de quibus vide Mazzella, De fide n. 412 425 sqq.

SECTIO III.

DE PRAEAMBULIS FIDEI.

Prop. XVI. Ante fidem praerequitur certa notitia auctoritatis Dei et facti revelationis. Expositio theologica.

281. Ex iis, quae hactenus explicata sunt, actus fidei in eo consistit, quod propter auctoritatem Dei revelantis firmo assensu amplectimur

¹ Olim de hac re ex partium studio acries disputationes factae sunt, de quibus conferantur, si placet, *Theodorus Eleutherius* (Liv. de Meyer), *Histor. controvers. de*

ea, quae revelata sunt. Porro ad hunc assensum non necessitatur, sed gratia Dei adiuti libere eum ponimus. Iam vero *irrationabiliter ageret, qui firmum assensum poneret, quamvis non videret excludi prudentem formidinem erroris*. Fides autem est rationabile obsequium. Ergo prudens errandi formido debet ab ea excludi. Atqui tamdiu non excluditur, quamdiu non certo cognoscimus Deum esse infallibilem, veracem et revera revelasse id, quod credendum proponitur.

Hae veritates, quarum certa notitia ante fidem praerequitur, vocantur *praeambula fidei*¹. Quia neque existentia et attributa Dei neque factum revelationis nobis immediate nota sunt, argumentis opus est ad earum certam notitiam comparandam.

282. *Protestantes*, quibus fides non est firmus assensus intellectualis, sed fiducia; non concedunt necessitatem horum argumentorum (cf. *Möhler*, Symb. § 44 59 66). Inter catholicos *traditionalistae* et quidam alii docuerunt fidem independentem ab argumentis philosophicis et historicis oriri et consistere. Sed hos omnes errores ecclesia reiecit, ut doctrina in thesi statuta a catholico in dubium vocari non possit. Quia opinionem traditionalistarum iam alibi refutavimus (De Deo uno II, Prop. III IV V), hic praecipue de facto revelationis loquimur et dicimus ante actum fidei necessario praecedere iudicium de revelatione divina rei, quae credenda proponitur, et de obligatione assensum fidei praestandi. Maxime quidem ante primum actum fidei, quo res aliqua revelata creditur, hoc iudicium necessarium est; sed etiam postea homo fidelis in omni actu fidei sibi saltem in confuso conscius esse debet se habere certam notitiam praeambulorum, ut iam dictum est (supra n. 215). Etiam iam diximus de supernaturalitate huius iudicii (n. 167 sqq.).

S. Thomas omnem assensum, qui non evidentia rei gignitur, sed a voluntate imperatur et ideo non est scientia stricte dicta, vocat fidem (2, 2, q. 1, a. 4). Haec est fides latissime dicta, sub qua continentur duae species plane distinctae: a) Certitudo orta ex cognitione ipsius rei non tam evidenti, ut per se pariat assensum, et tamen sufficienti, ut ex imperio voluntatis assensus eliciatur, quales sunt multae certitudines physicae et morales. Actus huius fidei est *credere aliquid*, sed non *credere alicui*. b) Fides proprie dicta, quae non oritur ex cognitione ipsius rei, sed ex testimonio alterius de re. Haec porro fides rursus dividitur in humanam et divinam, ex quibus sola fides divina est certitudo infallibilis (cf. *Schiffini*, De virtutibus infusis n. 71).

div. grat. auxil. l. 4, c. 36; *A. Astrain*, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España IV (Madrid 1913) 315 sqq.

¹ Alii illa argumenta, quibus factum revelationis probatur, vocant motiva credibilitatis et solas veritates de Deo naturaliter notas praeambula fidei dicunt. Nos uno vocabulo utrumque complectimur.

Quia vero similitudo nominum, rebus specificè diversis impositorum, facile gignit confusionem, melius fuerit nullum assensum, qui cognitione ipsius rei innititur, appellare fidem, sed potius, si est sine perfecta evidèntia, certitudinem late dictam; nomen autem fidei reservare illi soli assensui, qui innititur auctoritate testis.

Secundum modum loquendi S. Thomae multi fideles dici possunt praeambula fidei et motiva credibilitatis non tam scire quam credere. Nihilominus notitia et assensus, quae ante omnem fidem theologicam praerequiruntur, ipsa non sunt fides theologica, sed aut fides humana aut certitudo late dicta. Nos igitur, quando postulamus ante fidem notitiam certam auctoritatis Dei et facti revelationis, non postulamus stricte dictam scientiam, sed veram aliquam certitudinem, quae a fide theologica essentialiter distinguitur, ut ex dicendis patebit.

Arg. 1. Ex S. Scriptura.

283. a) Christus Dominus multis miraculis et prophetiis probavit se esse legatum a Deo missum ad hominibus annuntiandas revelationes divinas, et docuit iudaeorum infidelitatem non fore culpabilem, nisi ipse tot argumentis legationem suam probavisset. Etiam discipulis suis dedit potestatem patrando maiora opera, quam ipse fecit, ut hoc modo hominibus persuaderent de divinitate religionis christianae.

„Opera, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me“ (Io. 5, 36). „Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite“ (Io. 10, 37-38). „Si opera non fecissem in iis, quae nemo alius facit, peccatum non haberent“ (Io. 15, 24). „Propter opera ipsa credite. Amen, amen, dico vobis, qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet“ (Io. 14, 12). Cf. Matth. 11, 2 sqq.; 12, 39 sqq. Marc. 16, 17 sq. Luc. 10, 9 sqq.

Ergo Christus docuit per certa argumenta homines adducendos esse ad fidem et sine his argumentis obligationem credendi non adesse. Quando ad iudaeos loquebatur, etiam ex vaticiniis in se impletis messianitatem suam probabat et nova vaticinia ipse addebat (Io. 5, 39-45. Luc. 24, 25 sqq. 44-45). Cf. Inst. propaed. I, n. 209 sqq.

284. b) Evangelistae saepe adnotant in Christo impleta esse vaticinia veteris testamenti, et dicunt se ideo proponere miracula et impletionem vaticiniorum, ut homines moveantur ad credendum (Io. 19, 35 sqq.; 20, 30 sq.).

285. c) Apostoli, iudaeis praedicantes, ad miracula et vaticinia provocant ut ad certa argumenta divinitatis doctrinae christianae (Act. 2, 14 sqq.; 3, 12 sqq.; 10, 37 sqq.; 13, 17 sqq. 2 Petr. 1, 16 sqq. 2 Cor. 12, 12).

Ad gentiles loquentes, dedocent eos errores circa naturam Dei et argumentis rationis verum conceptum Dei et providentiae divinae exhibent et ita audientes praeparant ad fidem (Act. 14, 7 sqq.; 17, 17 sqq.).

Quod a Christo vituperantur, qui non contenti miraculis, quae Christus patraverat, praescribebant certa miracula („signum de caelis“), vel qui aliis testibus fidem denegabant et volebant suis oculis miraculum videre, vel qui propter malitiam suam indignos se reddiderant uspernaturali Dei interventu — hoc nihil probat contra nostram thesim.

Arg. 2. Ex SS. Patribus et theologis.

286. SS. Patres, quamvis maxime efferant in fide ipsa curiositate opus non esse, sed humili intellectus oboedientia, et fidei mysteria ratione humana penetrari non posse, sed simpliciter propter auctoritatem Dei revelantis credenda esse, nihilominus aequae clare docent ante fidem argumentis et ratiocinio opus esse ad motiva credibilitatis perspicienda.

287. Nullus fortasse copiosius quam *S. Augustinus* hanc materiam tractavit, idque non semel, sed repetitis vicibus. „Absit, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem . . . hoc utique rationis est. . . . Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. . . . Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Propterea monet apostolus Petrus (1 Petr. 3, 15) paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra“ (Epist. 120, n. 3 sq.; *M* 33, 453). „Nonne ipsi naturae humanae intellectus est inditus, ut eo discernatur a pecore? . . . Quamvis nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intellegat ampliora. Alia enim sunt, quae nisi intellegamus, non credimus; et alia sunt, quae nisi credimus, non intellegimus. . . . Proficit ergo intellectus noster ad intellegenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intellegat; et eadem ipsa. ut magis magisque intellegantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tamquam naturalibus viribus, sed Deo adiuvante atque donante, sicut medicina fit, non natura, ut vitiatum oculus vim cernendi recipiat“ (In Ps. 118 serm. 18, n. 3; *M* 37, 1552). „Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit

aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum" (De praedest. sanct. c. 2, n. 5; *M* 44, 962).

288. Ideo iam primi SS. Patres apologias conscripserunt, ut rationem redderent fidei christianae. Nam, ut ait *Tertullianus*, „nihil temere credendum, temere porro credi, quodcumque sine originis agnitione creditur" (Adversus Marc. l. 5, c. 1; *M* 2, 468). *S. Iustinus M.*: „Quomodo homini crucifixo crederemus eum esse primogenitum ingenito Deo et futurum iudicem universi generis humani, nisi praedictiones circa ipsum confirmatas eventu videremus?" (Apol. 1, c. 53; *M* 6, 406.) Gentiles quidem fabulas de diis suis admittunt sine ulla demonstratione, christiani „soli sunt cum demonstratione" (ibid. c. 20). *S. Athanasius* scribit apologiam, „ne quis vel doctrinam, qua informamur, parvi pendat, vel fidem, qua in Christum credimus, nulla ratione innixam esse suspicetur, ut immerito certe sentiunt gentiles" (Orat. contra gent. n. 1; *M* 25, 3). Similiter *Eusebius*: „Cum hoc nonnulli persuasum habeant christianam religionem nulla posse ratione defendi, sed fide sine ratione et assensu sine examine adhaerere eos, qui illud nomen amplectantur . . . eosdemque propter fidem irrationalem vulgo fideles appellari, merito hoc opus evangelicae demonstrationis aggredior" (Praep. evang. l. 1, c. 1; *M* 21, 26).

289. Cum Patribus consentiunt theologi, ex quibus e. g. *S. Thomas* ait: „Fides non habet inquisitionem naturalis rationis demonstrantis id, quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata" (2, 2, q. 2, a. 1 ad 1). Sub hoc respectu quae creduntur, „sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi" (2, 2, q. 1, a. 4 ad 2). *Suarez* ait: „Imprimis statuendum est ad sufficientem fidei propositionem non satis esse obiectum utcumque proponi tamquam dictum seu revelatum a Deo, sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi, ut prudenter appareat credibile eo modo, quo proponitur." „Dico secundo: ut propositio obiecti fidei sit sufficiens, necessarium est, ut id, quod proponitur, fiat evidenter credibile tamquam dictum a Deo, ac subinde ut certum et infallibile." „Dico tertio, ut obiectum fidei sufficienter proponatur, non solum obiectum debere fieri evidenter credibile, sed etiam evidenter credibilius quocumque alio obiecto seu doctrina, sibi contraria vel repugnante." „Ultimo concludo non solum debere obiectum fidei esse evidenter credibile, verum etiam requiri evidentiam, quod secundum rationem naturalem tale obiectum sit credendum, et talis fides sit praeferenda cuicumque opinioni contrariae" (De fide disp. 4, sect. 2). Idem docent *Coninck* (De act. supern. disp. 13, dub. 1, n. 3), *De Lugo* (De fide disp. 5, sect. 1), *Salmanticenses* (De

fide disp. 1, dub. 5, n. 172 sqq.), *Mastrius* (De fide disp. 6, n. 284 sqq.), alii communiter.

Esse autem veritatem catholicam tali modo credibilem et credendam probavimus in Institutionibus propaedeuticis.

Arg. 3. Ex documentis ecclesiasticis.

290. *Concilium vaticanum* docet (sess. 3, c. 3): „Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scil. divina atque imprimis miracula et prophetias, quae, cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intellegentiae accommodata. Quare tum Moyses et prophetae tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt, et de apostolis legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis (Marc. 16, 20). Et rursum scriptum est: Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco (2 Petr. 1, 19).“ „Quin etiam ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur.“ C. 4: „Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.“ Can. 3 de fide: „S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.“ (*Denz.* n. 1790 1794 1799 1812).

291. *Theologi in concilio vaticano exposuerunt hanc doctrinam opponi errori protestantium*, qui reiectis criteriis externis volunt solo interno testimonio spiritus vel sensu religioso distingui veram revelationem a falsa, vel sine ullo criterio per gratiam Dei fidem produci. Citant verba *Calvini*: „Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subicimus“ (Institut. l. 1, c. 7, n. 5). Multa similia dicta theologorum acatholicorum refert *Denzinger* (Vier Bücher von der relig. Erkenntnis II 304 sqq.).

292. Porro adnotant illi theologi concilii vaticani: „Ceterum s. sedes iam saepius necesse habuit huiusmodi errores proscribere. Ab *Innocentio XI* 2 martii 1679 damnata est haec praepositio (XXI): ‚Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus‘ (*Denz.* n. 1171). Approbante s. sede subscribendae theses propositae sunt 8 sept. 1840: ‚Revelationis christianae probatio ex miraculis Christi desumpta, quae testium ocularium sensus mentesque percellabant, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Hanc eandem probationem in traditione omnium christianorum orali et scripta reperire est . . .‘ (*Denz.* n. 1624 1627). In litteris apostolicis SS. D. N. 9 nov. 1846 inter alia docetur: ‚Humana ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum . . .‘ (*Denz.* n. 1637). Errorem vero ipsum, contra quem hic articulus in schemate proponitur, periculis plenum esse per se manifestum est“ (*Coll. Lac.* VII, col. 523 sq.).

In decreto „Lamentabili“ damnata est haec propositio (XXV) modernistarum: „Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum“ (*Denz.* n. 2025). Si nihil aliud dixissent nisi certitudinem moralem saepe gigni argumentis, quae singillatim sumpta sint probabilia tantum, et talem certitudinem sufficere ad cognoscenda praeambula fidei, nihil dixissent, quod verum non est. Hoc est, quod docet Cardinalis *Newman* (*Grammar of Assent*⁴, London 1874, 410 sqq. Cf. quae scripsi in „*Theologische Zeitfragen*“ V 104 sqq.), ad quem saepe provocant. Sed imprimis falsum est assensum fidei tali certitudine inniti tamquam motivo, cum unicum motivum huius assensus sit auctoritas Dei revelantis. Praeterea falsum est non posse ex multis argumentis per se probabilibus tantum oriri veram certitudinem. Nam ex testimoniis hominum, quae singula sunt fallibilia, acquirimus multas notitias geographicas prorsus certas. Sed hae sunt quaestiones, quae in logica tractari solent.

Praeter haec argumenta, quae proposuimus, multa alia habentur apud *Denzinger*, *Vier Bücher* etc. II 320 sqq. 480 sqq., et *Kleutgen*, *Theol. der Vorzeit* IV 338 sqq.

Arg. 4. Ex ratione.

293. In actu fidei homo ex imperio voluntatis cum tanta firmitate assentit rei revelatae, ut propositum habeat sub nulla condicione et ob nullum motivum retractandi hunc suum assensum. Atqui talis actus prudenter et honeste fieri nequit, quamdiu homo prudenter iudicat adesse rationes dubitandi de facto revelationis, ob quam talem assensum ponit. Neque enim potest ratio dictare esse prudenter dubitandum et simul esse omnem dubitationem prorsus excludendam. Ergo

ut homo propter revelationem credat, requiritur ut certam notitiam revelationis factae habeat.

A fortiori repugnat assensus fidei cum formidine falsitatis, quia Deus actum tam imprudentem imperare non potest neque speciali auxilio iuvare hominem ad talem actum eliciendum. Atqui actus fidei et praecipitur et cum auxilio tantum gratiae elici potest. Ergo debet esse actus prudens et honestus et sine periculo erroris.

294. *Obicies*: Damnata est haec propositio: „Ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens ductus opinione minus probabili“ (*Denz.* n. 1154). Ergo propter opinionem probabiliorem infidelis debet credere.

Resp.: *Nego conseq.* Ille infidelis, qui videt meliores rationes stare pro fide, obligatur ad melius inquirendum; et si facit, quod in ipso est, Deus eum iuvabit, ut ad certitudinem perveniat. Illa thesis damnata est, non quia infidelis in statu dubitationis immediate obligatur ad credendum, sed quia obligatur ad adhibenda media, ut superet dubitationem, et quia propter suam opinionem minus probabilem non potest licite quietus manere in sua infidelitate.

295. Quod diximus de revelatione in genere, valet etiam de singulis veritatibus revelatis in specie. Itaque *aliquam particularem veritatem nemo potest divina fide credere, quamdiu solum probabiliter vel probabilius iudicat eam contineri in revelatione.* Viva dicit illam prop. XXI ab Innocentio XI fuisse damnatam, quia neoterici acerrime propugnabant posse elici actum fidei theologicae, „quamvis probabiliter tantum propositio particularis includeretur in universali revelata“ (Theses damn. apud *Migne*, *Curs. theol.* VI, col. 1346).

296. Sicut non potest fide divina credere, qui non habet certitudinem facti revelationis, ita *neque credere potest, cui non est certum Deum existere et esse absolutam veritatem*, quae nec falli nec fallere possit; nam sine hac certitudine ipsum motivum credendi destruitur. Ergo haec omnia ante actum fidei certa notitia cognoscantur necesse est.

Sub hoc igitur respectu fides differt a virtutibus moralibus. Fides enim est virtus, qua intellectus affirmat aliquid ut verum; per virtutes autem morales voluntas prosequitur bonum honestum. Unde ad virtutem moralem requiritur iudicium practicum certum de honestate tantum actus; non necessario requiritur iudicium speculativum certum de veritate obiecti formalis quo. Ita qui probabiliter iudicat hominem aliquem esse indigentem, statim potest iudicium practicum certum formare, honestum esse illi homini eleemosynam dare. Numquam vero potest rationabiliter honestum censi, quod quis velit pro certo affirmare id, de quo dubitat. Praeterea illud iudicium practicum potest mutari, quam primum apparet hominem illum revera non esse indigentem, assensus autem fidei est immutabilis.

Schol. Quomodo certitudo sufficiens circa praeambula fidei acquiri possit¹.

297. In institutionibus propaedeuticis ostendimus fontes, ex quibus notitiam revelationis haurimus, esse authenticos et fide dignos, et objectiones, quae contra eorum testimonium moventur, ita solvi posse, ut appareant plane imprudentes. Sed manifestum est hanc viam probandi postulare studium, ad quod non omnibus ingenium et otium suppetit. Quid igitur de illis hominibus, quos theologi brevitatis causa solent „rudes“ appellare?

298. *Resp.: Omnes homines, etiam doctissimus quisque, longe plurima, quae norunt, non didicerunt per investigationem in internas rerum naturas, sed per fidem humanam.* Si tolleremus omnes notitias, quas hac via acquisivimus, non adeo magnae forent divitiae nostrae intellectuales. In una alterave disciplina fortasse rationes internas penetramus, in aliis omnibus aliorum auctoritate nitimur. Quare mirum videri non debet, quod etiam in rebus religiosis late patet humanae fidei provincia. A parentibus, magistris, parochis, aliis hominibus primam notitiam existentiae et perfectionum Dei et facti revelationis accepimus. Procedente aetate vidimus cum hominibus, quos pueri novimus, alios consentire, omnes catholicos alicuius regionis cum suis sacerdotibus, sacerdotes cum episcopo, fideles unius regionis cum fidelibus totius mundi, totum mundum catholicum cum summo pontifice; legimus historiam religionis christianae, mirabilem institutionem, propagationem, firmitatem eius perspeximus, testimonium martyrum, impletionem prophetiarum, notas ecclesiae verae intelleximus, et ita magis magisque rationem nobis reddere studuimus credibilitatis religionis christianae. Sed si putamus nos non iam ulla ratione niti fide humana, a qua initio progressi sumus, sine dubio nosmetipsos decipimus (cf. infra n. 380).

Quae igitur est hac in re differentia inter doctos et eos, qui vocantur rudes? Non alia, nisi quod illi, qui docti dicuntur, maiore cum reflexione et perfectione easdem res tenent, quas rudiores modo magis directo et imperfecto cognoscunt, et praeterea alia quaedam, quae rudes impune ignorant, quia ad salutem non sunt necessaria².

¹ Cf. *Chr. Pesch*, Theologische Zeitfragen V, 54 sqq.

² Lege, si placet, quae contra hanc expositionem scripsit *S. Harent* in „Dictionnaire de Théologie catholique“ s. v. „Foi“ (219 sqq. 229 sqq. 317 sqq.), qui in hac re inter eruditos et rudes statuit differentiam essentialem. Omni vi conatur ostendere motiva, ob quae rudes admittant factum revelationis, saepe non esse in se valida. Quod si ita est, rudes felici tantum errore inducuntur ad firmum assensum circa factum revelationis; quo errore detecto prudenter a priori assensu resiliunt. Quare melius videtur dici eorum assensus niti motivis, quae quidem pro tempore a rudibus imperfecte apprehenduntur, sed quae sola meliore explicatione indigent, ut omni intellectui sint sufficientia; id, quod ceteroquin theologi ab Harent allegati

299. Pueri, quando primum incipiunt elementa religionis addiscere, simpliciter repetunt, quae ab aliis audiunt, neque statim apti sunt ad veram certitudinem de his rebus sibi comparandam. Paulatim vero reflexione utuntur et vident se nullas rationes habere dubitandi de rebus, quae a tot hominibus, quibus in omnibus aliis rebus fidere debent, admittuntur. Quamdiu nihil possunt nisi repetere, quae ab aliis audiunt, tamdiu sunt incapaces eliciendae fidei divinae, et sufficit iis fides in baptismo infusa. Possunt vero fidem theologicam elicere, quam primum intellegunt, quid sit credere Deo, et per fidem humanam sibi sufficientem certitudinem praeambulorum fidei acquisierunt. Necessario igitur supponitur sufficiens usus rationis et debita instructio. Si haec deest, deest necessaria condicio fidei. Si vero recte excoluntur, etiam pueri et rudes certitudinem sibi convenientem praeambulorum fidei acquirere possunt, sicut acquirunt certitudinem multarum aliarum rerum non minus difficile.

300. Itaque quaedam est certitudo, quae sufficit pro pueris et aliis, qui in simili statu mentis sunt, quamvis modus apprehendendi rationes moventes ad assensum non sufficiat pro aliis, qui magis exculti sunt. *Certitudo igitur, quae ante fidem praerequiritur, est respectiva pro singulorum statu intellectuali.* Nam si quis ignorat rationes dubitandi, quas alii forte habent, manet in tranquilla possessione veritatis. Haec autem potest esse vera certitudo. Ad certitudinem enim tria requiruntur: a) firmus assensus sine formidine erroris, b) obiectiva veritas eorum, quae affirmantur, c) talis nexus inter subiectivam cognitionem et obiectivam veritatem, ut vi huius nexus falsitas excludatur. Duo priora posse adesse in certitudine, de qua loquimur, per se patet; sed dubitatio potest esse de tertio.

301. *Quomodo in respectiva certitudine adest necessarius (i. e. non mere accidentalis) nexus inter intellectum affirmantem et obiectivam veritatem? Resp.:* Imprimis adest, quoties veritas ita proponitur, ut cum tali propositione numquam possit falsum apparere verum. Ad

plerique diserte indicant. Itaque non unum motivum est infallibile, alterum autem fallibile, sed utrobique essentialiter idem motivum habetur (ecclesia docens), ab aliis distincte cognitum, ab aliis indistincte apprehensum, ut ipse Harent fuse explicat l. c. col. 317—323. Compara quae scripsi in „Theologische Zeitfragen“ V 66 sqq., videbis quoad rem vix ullam aut nullam esse differentiam. In hac quaestione proprie agitur de hominibus, qui considerantur ut adhuc stantes in vestibulo fidei, i. e. addiscentes factum revelationis, sive in genere sive quoad specialem aliquam doctrinam; qua in condicione et eruditi et rudes, supposita veritate facti revelationis, rem credendam addiscunt a magisterio ecclesiastico, quod in se est motivum sufficiens, et interdum decipiuntur, putantes se prudenter posse credere, quae revera credere non possunt.

Ceterum quod ad rem ipsam attinet, inter omnes nos convenit sufficere relativam certitudinem, et solum in aestimanda dignitate talis certitudinis oritur differentia opinionum. Saepe accidit, ut in eiusmodi quaestionibus moralibus opiniones differant.

hoc sane non necesse est proponi et solvi omnes obiectiones, quae contra veritatem moveri possint. E. g. homines sunt vere certi de multis rebus, quas *Kant* in Critica sua in dubium vocavit, quamquam has obiectiones ignorant et eas forte solvere non possunt. Ratio est, quia nexus inter nostram cognitionem et obiecta cognita non vere destruitur per obiectiones kantianas, sed per eas obscurari tantum potest perspicientia huius nexus. Eodem modo plurimi christiani praeambula fidei sub iis condicionibus cognoscunt, quae falsitatem excludunt, et obiectiones iis ignotae, quae fieri possunt, necessarium nexum cum veritate non destruunt. Communiter enim christiani nequaquam propter solam auctoritatem parochi vel contionatoris revelationem admittunt, sed satis perspiciunt, licet modo quodam confuso, eandem doctrinam ab universa ecclesia proponi et hanc propositionem sufficere ad veram certitudinem gignendam, id quod est verissimum. „Quamvis enim fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare, noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam, et in hac semper iis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum, seu potius motivorum complexus, ut non iam, quasi ‚cito credant, leves sint corde‘ (Eccli. 19, 4), sed fundamentis innitantur firmissimis ad plenam credibilitatis certitudinem, parati semper, quantum ad singulos pro eorum condicione spectat, ad satisfactionem, per ecclesiam nempe et in ecclesia, omni poscenti rationem de ea, quae in ipsis est, spe. Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus, disponente providentia Dei naturali, totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari, sed nullis apparentibus rationibus labefactari, ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit ecclesiam catholicam iis insignem characteribus, ut in ea citra scientificas inquisitiones, quibus longe maxima pars hominum idonea non est, etiam rudes habeant facile cognoscibile compendium motivorum credibilitatis ad plenam certitudinem, quae poterunt per disciplinas apologeticas distinctiore et ampliore explicatione confirmari; sed non potest rationibus oppositis induci prudens dubium ad illam certitudinem labefactandam.“ Ita theologi in concilio vaticano (Coll. Lac. VII, col. 533).

302. *Potest quidem interdum fieri, ut specialis aliqua doctrina falsa proponatur eo modo, qui videatur sufficiens ad certitudinem gignendam, et ita reapse subiectivam certitudinem producat. Si tali modo proponitur res ut revelata, quae revelata non est, accidit, quod in similibus casibus vitae communis accidere solet: homo putat se habere veram certitudinem et se elicere actum fidei divinae; sed revera neque certitudinem habet neque fide divina credit. Et potest etiam fieri,*

ut verum proponatur eo modo, qui sit apparenter tantum sufficiens ad certitudinem. Id valet de rebus fidei sicut de aliis rebus, neque pro rudibus tantum, sed etiam pro doctis et theologis. Nam sicut parochus potest ut credendum proponere, quod est revelatum et simul admiscere aliquid, quod non est revelatum, sic potest etiam theologus per argumenta insufficientia probare aliquid ut revelatum, quod revelatum est, et per argumenta aequae bona aliquid, quod non revelatum est. In hac re non est essentialis differentia inter doctos et rudes; nam utrique interdum et falsa pro veris recipiunt et insufficientes rationes pro sufficientibus. Non apparet, cur multi adeo efferant discrimen inter doctos et rudes, cum forte docti relative crebrius erroribus pateant quam ii, quos vocant rudes. Nativa enim aptitudo videndi verum per nimias subtilitates saepe obtunditur magis quam acuitur. Christum esse verum Messiam communes homines per sanum suum sensum facilius intellexerunt quam pharisaei suis iudiciis praepreoccupati (cf. Matth. 21, 23 sqq.). „Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobo. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?... Videte enim vocationem vestram, fratres; quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles. Sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et ea, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret, ut non gloriaretur omnis caro in conspectu eius“ (1 Cor. 1, 19 sqq.).

303. Itaque defectus mundanae sapientiae coniunctus cum debita humilitate numquam erit impedimentum fidei divinae, sed potius „talius est regnum caelorum“ (Matth. 19, 14). *Quidquid ex parte naturalis aptitudinis deest in iis, qui ad fidem obligantur, Deus supplebit per gratiam*, dummodo homines faciant, quod in ipsis est. Sine gratia autem neque docti neque indocti iudicium credibilitatis formare possunt, prout oportet (cf. Prop. X). Quare S. Thomas ait: „Qui credit, inducitur auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei moventis. Ideo non leviter credit“ (2, 2, q. 2, a. 9 ad 3). Et *concilium vaticanum* ait: „Cui quidem testimonio [ecclesiae] efficax subsidium accedit ex superna virtute. Et enim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat et adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1794).

304. *Assensus autem, qui cum auxilio gratiae fit, multo magis pugnat cum falsitate quam ullus assensus pure naturalis, quia metaphysice*

impossibile est Deum excitare et adiuvere supernaturali auxilio hominem ad assentiendum propositioni falsae. Ergo in omni assensu cum auxilio gratiae elicitum est nexus maxime necessarius cum obiectiva veritate.

Ceterum cavendum est ab exaggeratione, in quam his ultimis annis inciderunt quidam theologi in Gallia, inter quos e. g. *Rousselot* haec docet: Motiva credibilitatis, etsi in se habent valorem obiectivum, tamen, etiam recte proposita, non habent naturaliter vim perducendi hominem ad firmum iudicium credibilitatis, sed ad hoc requiritur lumen supernaturale, i. e. habitus fidei infusus. Hoc lumen est physice necessarium, quia reddit hominem physice aptum ad formandum illud iudicium, quod est iudicium supernaturale, excedens naturalem potentiam intellectus. Si vero cum motivis sufficienter propositis iungitur lumen fidei, non solum fit iudicium credibilitatis, sed etiam assensus fidei; immo hi duo assensus non distinguuntur realiter, sed sunt perceptio nexus inter motiva credibilitatis et veritatem rei revelatae. Itaque uno et eodem actu homo cognoscit veritatem miraculi ut facti supernaturalis, credit factum revelationis, credit veritatem revelatam. Libertas fidei non consistit in eo, quod homo, postquam vidit esse credendum, potest credere aut non credere, sed quod bona voluntate se praeparavit ad lumen fidei accipiendum. Haec *Rousselot* praecipue exponit in foliis periodicis „*Recherches de science religieuse* I (Paris 1910) 241 sqq. 444 sqq.; IV (1913) 1 sqq.; V (1914) 57 sqq. 453 sqq.

In his quaedam sunt manifeste falsa, ut quae dicuntur de libertate. Omissis igitur his et aliis quibusdam non minus falsis, ut quod omne cognoscere sit amore ferri in obiectum, quae cum pugnent cum conscientia nostra, auctor ea abscondit in latebris „subconscientiae“, ad quas discussio scientifica non habet accessum, his igitur omissis, audiamus breviter, quid alius theologus gallus, *Harent*, de hoc systemate iudicet (*Dictionnaire de Théologie catholique* VI 260 sqq.); in Germania enim non videtur animos ad se convertisse haec nova opinio.

a) Iudicium credibilitatis refertur ad „evidentem fidei christianae credibilitatem“, ut ait *concilium vaticanum* (*Denz.* n. 1794); proprium autem obiectum assensus fidei est inevidens seu obscurum. Atqui actus, cuius obiectum est evidens, et actus, cuius obiectum necessario est inevidens, non sunt unus idemque actus. b) Iudicium credibilitatis prioritatem saltem rationis praecedat ante assensum fidei; ergo non est idem actus. *S. Augustinus*: „Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum“ (*De praedest. sanct.* 2, 5; *M* 44, 962). *S. Thomas*: „Fides consistit media inter duas cogitationes, quarum una voluntatem inclinatur ad credendum, et haec praecedat fidem“ (*In* 3, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 2). *Pius IX* pontifex maximus: „Humana ratio, ex splendidissimis his aequae ac firmissimis [credibilitatis] argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem ex-

sistere, ulterius progredi nequit, sed . . . omne eidem fidei obsequium praebeat oportet“ (*Denz. n. 1639*). Ergo ante fidem iudicium credibilitatis formandum est. c) Secundum *concilium vaticanum* ecclesia est magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis. „Quo fit, ut ipsa, veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt . . .“ (*Denz. n. 1794*). Ergo hoc motivum credibilitatis ab iis, qui nondum habent fidem, cognosci potest. d) Etsi in homine fidei habitus fidei confert ad iudicium credibilitatis confortandum, tamen hic habitus multo probabilius non infunditur nisi in prima iustificatione, vel etsi forte infunditur in primo actu fidei, tamen quando homo usque tunc infidelis primum format iudicium credibilitatis, neque est iam iustificatus neque fidelis. Ergo in omni sententia ante infusionem habitus fidei homo adultus necesse est habeat iudicium credibilitatis. e) Si ille qui format iudicium credibilitatis, simul eodem actu credit, excluditur possibilitas peccati infidelitatis in isto processu; nam qui habet iudicium credibilitatis, eo ipso credit; qui vero non habet, is neque habet obligationem credendi.

Haec breviter indicata sufficiant de opinione, quae contra se habet omnium scholarum theologos.

305. Gratia actualis, etsi iuvat ad formandum iudicium credibilitatis, tamen non efficit, ut motiva ex se insufficientia fiant sufficientia, sed solum ut motiva, quae obiective sufficiunt, meliore et altiore modo apprehendantur, et ut tollantur motiva veritati repugnantia. Unde solent hic theologi quaerere, *num omnino fieri possit, ut homo obligetur ad credendum ob motiva, quae falsitatem non excludunt*. Respondet *Suarez*: „Probabiliter mihi videtur in re ipsa numquam dari sufficientem propositionem rei falsae, quae ad credendum per fidem infusam sufficiat. Nam si sit sermo de generali propositione v. g. facta a Deo immediate, clarum est non posse illi falsum subesse. Quod si mediate facta sit a Deo respectu ecclesiae, in illa etiam semper interveniunt aliqua divina opera, per quae Deus non potest falsum testificari. Si vero loquamur de particulari et privata propositione seu applicatione divinae fidei ad singulos homines, sic dico illam non esse sufficientem ad credendum assensu fidei divinae, nisi certo et indubitanter constare possit esse conformem doctrinae ecclesiae, in qua falsitas esse non potest. Unde ille, qui decipitur, si vellet advertere, dubitare posset, an illa doctrina sit conformis ecclesiae necne, et ideo non statim per fidem infusam assentiretur, sicque merito Deus illum non movet ad talem assensum. Unde etiam fieri potest, ut talis applicatio obiecti fidei obliget quidem talem hominem ad non discrendum, donec maiorem diligentiam adhibeat, vel forte etiam ad credendum aliqua fide generatim sumpta, non tamen ad credendum tali fide, quae nullam haesitationem admittat, donec de doctrina ecclesiae certus sit“ (*De fide disp. 3, sect. 13, n. 9*).

306. Alii hanc opinionem impugnant, ut card. *De Lugo*: „Incredibile enim videtur, quod omnibus rusticis et rudibus personis, quoties eliciunt assensus fidei divinae et infusae, proposita sint mysteria credenda non solum sufficienter respective ad eorum capacitatem, sed taliter, ut eodem gradu et cum aequalibus motivis credibilitatis non potuerint iis proponi aliqui articuli falsi. Quod tamen saltem implicite videtur Suarez concedere. Si enim ille rusticus ideo non potest credere fide infusa articulum falsum, quia non est sufficienter ei propositus ad indubitabiliter et firmissime illum credendum, ergo nec articulum verum potest fide infusa credere, quia eodem prorsus modo ei uterque articulus proponitur, et experientia manifesta compertum est non adhiberi a rustico maiorem diligentiam ad examinandum unum quam alterum articulum, an sit iuxta communem sensum ecclesiae necne, sed utrumque aequae ei a paracho proponi credendum firmissime et utrumque sine alio examine ab ipso credi. Quare si articulus falsus non obligat eum ad assensum firmum, neque etiam verus obligabit. Si denique ex defectu solo huius obligationis non elicit actum fidei infusae circa articulum falsum, neque etiam eliciet circa verum, cum non magis obligetur ex modo, quo ei proponitur. Unde fatendum erit eiusmodi personas rarissime vel certe numquam credere fide supernaturali. Quem enim umquam articulum fide infusa credunt, qui non fuerit iis propositus taliter, ut eodem modo proponi iis potuisset articulus falsus? Certe vix umquam in mille rusticis invenies, cui unus articulus taliter propositus sit. Quis autem dicat eos numquam elicere actus fidei infusae ob defectum propositionis sufficientis ad fidem indubitabilem praestandam?” (De fide disp. 4, sect. 6, n. 84.)

307. Haec exaggeratio cardinalis De Lugo magis aliena est a veritate quam illa opinio Suaresii. Saepius accidit, ut parochi vel alii „docti“ conarentur „rudes“ seducere ad falsos articulos admittendos. Exempla huius rei etiam nostra aetate vidimus. At ne unus quidem ex mille cum iis consensit, sed populus christianus, nisi erat moraliter depravatus, fortiter iis restitit, id quod signum est rudes nequaquam caece omnia admittere, quae parochus dicit. *Res potius, experientia teste, ita procedit:*

a) Ecclesia catholica cum sua unitate, sanctitate aliisque notis in se est motivum sufficiens pro omni intellectu ad formandum iudicium credibilitatis.

b) Hoc motivum eatenus respectivam tantum certitudinem producit, quatenus non omnes totam vim huius motivi perspiciunt neque omnes obiectiones earumque solutiones noverunt. Hoc autem (quod non solum valet pro rudibus, sed etiam pro doctis) non impedit, quominus vera certitudo adsit.

c) Homines catholici solent actum fidei in hunc modum elicere: O mi Deus, credo omnia, quae revelasti et per ecclesiam catholicam

credenda proponis, quia tu es aeterna veritas, qui nec falli nec fallere potes. — In hoc actu non motivum fidei tantum, sed etiam motivum credibilitatis sufficiens et universale exprimitur.

d) Singulas veritates revelatas fideles explicite credunt, quatenus admittunt symbolum et doctrinam de sacramentis et alia quaedam, quae ab omnibus catholicis admitti etiam rudibus notum est.

e) Veritates magis reconditas et minus scitu necessarias plerumque non credunt explicite, sed implicite tantum. Si parochus tales res in contione proponit, non solent de his actum fidei elicere et dicere: O Deus, credo omnia, quae parochus dixit — sed si volunt post contionem actum fidei elicere, redeunt ad illam universalem formulam.

f) Si per exceptionem accidit, ut ne veritates necessariae quidem cum debitis motivis proponantur, Deus per gratiam quomodocumque supplebit, quod deest, dummodo homines ipsi officio suo ne desint (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 8, a. 4 ad 1)¹.

g) Si quis (quae est sane in ecclesia catholica rara admodum exceptio) vellet fide divina credere explicite aliquid, quod est falsum, Deus cum gratia sua non concurret ad talem actum. Et ita verum est in omni actu fidei et in omni recto iudicio credibilitatis nexum fortissimum inter actum subiectivum et veritatem obiectivam esse auxilium supernaturale. (De certitudine respectiva vide plura apud *Wirceburg.*, De fide n. 172 sqq.; de fide vero humana apud *Frick*, Logica⁵ n. 421 sqq.)

Prop. XVII. Motiva credibilitatis, quamvis efficiant, ut fides sit rationalis, non tamen pertinent ad internum et specificans motivum actus fidei. Expositio theologica.

308. *Motiva credibilitatis intellegimus ea omnia, quibus homines moventur ad formandum iudicium credibilitatis et credenditatis*, non solum quod attinet ad revelationem in genere, sed etiam ad revelationem huius vel illius articuli in specie, seu rationes, quibus homines sibi persuadent honestum esse firmissimo assensu propter auctoritatem Dei

¹ Haeretici materiales, i. e. qui sunt bonae fidei, possunt salvari, ergo possunt credere. Testimonium sectae ut talis est motivum prorsus insufficiens credibilitatis. Sed neque istae sectae postulant sibi ut ecclesiae fidem, sed regulam ultimam credibilitatis statuunt rationem privatam. Unde haeretici materiales utentes privata ratione et gratia adiuti inveniunt, pro sua quisque capacitate, aliquod verum motivum credibilitatis et sic procedunt ad veros articulos credendos, e. g. symbolum apostolicum, quia recte censent hanc fuisse brevissimam fidei tesseram inde a temporibus apostolicis. Male vero applicantes idem vel simile motivum ad articulos suos falsos, inculpabiliter errant et putant se eos credere fide divina, cum reapse eos non credant. Nam cum velint ea omnia et sola credere, quae Christus credenda revelavit, haec voluntas praevalens destruit conatum credendi articulum falsum (cf. infra n. 386 sq.).

amplecti ea, quae credenda proponuntur. Nam si quem interrogo: Cur credis futurum esse universale iudicium? respondet: Quia Deus hoc revelavit. Sed adhuc restat quaestio: Unde scis Deum hoc revelasse? Itaque homo, ut ostendat se rationabiliter credere fide divina ultimum iudicium, debet habere rationem sufficientem admittendi hanc rem esse a Deo revelatam ideoque prudenter credi posse et debere. Similiter dicendum est de quaestione: Unde scis Deum nec falli nec fallere posse?

309. Iam vero *quaeritur, quomodo hae rationes, quae ostendunt honestum esse credere, se habeant ad ipsum actum fidei*. Difficultas in eo est: Ex una parte non possunt esse motivum formale fidei, quia secus fides non nititur ultimo auctoritate divina, sed ratione creata, ideoque non potest esse virtus theologica. Ex altera parte videtur evidens illas rationes habere verum influxum in actum fidei neque esse meras condiciones praevias. Nam, ut ait *Kleutgen*: „Intellectus noster, quamvis ad assentiendum testimonio divino non determinetur per notitiam illarum rationum, non potest tamen assentire nisi respiciens illas rationes. Itaque notitia earum inferior quidem, sed vera tamen causa fidei nostrae esse videtur. Quod si ita est, testimonium ipsum divinum non potest simpliciter dici ultimum motivum fidei divinae. Licet enim ante assensum fidei non praecedat alius assensus, ex quo ille per necessariam consequentiam fluat, nihilominus praecedat assensus, ex quo sub influxu gratiae per imperium voluntatis assensus fidei oriri potest; videlicet praecedat ille assensus, quem producit notitia singularum rationum credibilitatis. Hoc autem recentiores saltem scholastici unanimiter reiiciunt, affirmantes fidem esse virtutem tam pure divinam, ut nihil humani ei admiscere liceat“ (Theol. der Vorzeit IV, n. 277). Quae difficultas ut solvatur, haec notanda sunt:

310. *In fide considerari possunt duae rationes: una generica, quae fidei communis est cum omni alia virtute; altera specifica, qua fides distinguitur ab omni alia virtute*. Secundum rationem genericam, seu in quantum est actus virtutis, fides est actus procedens ex prudenti consideratione rationum, quae hunc actum postulant. Secundum rationem specificam fides est actus intellectus, quo ob reverentiam auctoritatis divinae revelantis firmissime adhaeremus rei revelatae.

311. Iam vero *motiva credibilitatis et iudicium credibilitatis, quod his motivis nititur, eatenus non sunt purae condiciones praeviae, sed vera causa fidei, quatenus efficiunt, ut actus fidei prudenter imperari et elici possit*. Condicio enim nullum positivum influxum in actum habet; ergo quidquid talem influxum habet, est plus quam mera condicio. Hoc autem non est quid fidei specificae proprium, sed in omni virtute simile quid invenitur. Ante actum caritatis e. g. praecedere necesse

est iudicium, quo iudicamus rationis dictamini conforme esse Deum super omnia diligere. Nam stultum esset velle Deum super omnia diligere, antequam certo constaret eum esse super omnia amabilem et amandum. Et ita reliquae omnes virtutes praevidiam cognitionem certam de honestate actus postulant, ex qua cognitione rationabilitas actus procedit. Immo esse actum humanum convenit actui ex prae-lucenti cognitione. Itaque certum est motiva credibilitatis esse veram causam actus fidei, in quantum fides est actus rationabilis et honestus. Quare *concilium vaticanum* ait: „Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1790). Ergo haec argumenta sunt causa, ex qua fides habet, ut sit rationi consentanea, et consequenter non sub omni respectu sunt purae condiciones relate ad fidem. Ideo recte per illa argumenta studemus ostendere fidem nostram esse rationabilem, quem usum iam observamus apud apostolos et sequentes ecclesiae doctores.

312. Hinc intellegitur, quo sensu ab *Innocentio XI* damnata sit prop. XIX: „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium“ (*Denz.* n. 1169). Sane voluntas non potest efficere, ut fides sit firmior, quam mereatur auctoritas Dei revelantis, quae est internum motivum assensus; sed potest et debet efficere, ut fides sit firmior quam rationes externae seu motiva credibilitatis, quamquam haec quoque impellunt ad fidem ostendendo rationabile et necessarium esse credere revelata, et sic etiam specificant fidem sub ratione actus honesti et meritorii.

313. Quare *S. Thomas* docet motiva credibilitatis esse quidem causam fidei, sed non principalem et propriam et sufficientem causam fidei ut fidei. „Patet, quod fides ex duabus partibus est, a Deo scil. ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum, quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum“ (In Boeth. de Trin. op. 63, q. 3, a. 1 ad 4; ed. Vivès XXVIII 508). „Quantum ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum est sufficiens causa. Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eandem praedicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interioriorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei. . . . Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad as-

sentiendum“ (2, 2, q. 6, a. 1). Ergo si quis dicit: Motiva credibilitatis sunt motivum fidei, respondendum est: *Distinguo*: sunt motivum externum, *concedo*; sunt motivum internum, *nego*. Et si pergit dicere: Atqui fides specificatur motivo suo, *iterum distinguendum est*: specificatur motivo interno et formali, *concedo*; specificatur motivo externo, *nego*, vel *subdistinguo*: specificatur sub ratione actus honesti et meritorii, *concedo*; sub ratione fidei ut fidei, *nego*.

314. Alii hoc ita exprimunt, ut dicant fidem resolvi in motiva credibilitatis dispositive. Ita *Wirceburgenses*, qui rem sic explicant: „Fides sic sumpta est iudicium credibilitatis inducens ad actum fidei; sed hoc iudicium ultimo resolvitur in signa credibilitatis, quia, si quis interrogetur, cur iudicet mysteria fidei esse per fidem credibilia, ita respondebit, ut ultimo sistat in hac ratione obiectiva per illud iudicium attacta, nempe quia dantur tot signa suadentia Deum illa revelasse. Inde etiam est cur theologi, cum haereticis et paganis confligentes, ad signa credibilitatis, per quae nostrae ecclesiae credibilitas prae sectis oppositis demonstratur, recurrant. . . . Ultima ratio alicuius assensus mediati *per se* et manendo intra propriam lineam non potest fieri nisi in motivum proprium intrinsecum ac specificativum talis assensus, in quo ultimo quiescit. *Per accidens* tamen et transeundo ad aliam lineam etiam fieri potest in motivum extrinsecum; et hinc fides etiam proprie dicta, si transeat ad actum voluntatis seu piam affectionem credendi aut ad iudicium praeivium credenditatis et credibilitatis, potest resolvi in assignata motiva utrique actui singularia et propria. Quamvis vero haec nonnisi certa aut tantum naturaliter evidentialia sint, nihil tamen id obest certitudini ac firmitati assensus fidei. . . . Sunt ergo signa haec nec motivum intrinsecum fidei, ut fides est, cum eam secundum nullum praedicatum essentiale specificent aut intentionaliter constituent; nec sunt motivum fidei, ut certissima ac firmissima est, cum ab illis summa fidei certitudo ac firmitas non habeatur“ (De fide n. 162 sq.), sed sunt motivum fidei, in quantum fides est actus rationalis, sufficientibus rationibus credibilitatis innixus.

Hac explicandi ratione evitatur difficultas, in quam necessario incidunt ii, qui sub nullo respectu volunt illis motivis plus quam rationem condicionis praeviae attribuere, cum manifestum sit illa revera aliquem influxum in actum fidei habere.

315. *Restat probandum motiva credibilitatis non esse motivum formale actus fidei neque totale neque parziale*. Ratio iam indicata est, quia scil. motiva credibilitatis sub nulla ratione specificant fidem. Fides enim secundum specificam suam naturam, qua distinguitur ab omnibus aliis virtutibus, duo importat: a) obsequium intellectuale erga Deum, b) assensum firmissimum. Atqui neutrum causatur per motiva credi-

bilitatis. Nam motiva credibilitatis producant aut scientiam aut fidem humanam et hominem certum reddunt de veracitate Dei et de facto revelationis. Unde efficiunt possibilitatem fidei in actu primo proximo, non vero efficiunt ipsam fidem in actu secundo. Is enim, qui intellegit se posse prudenter credere, nondum credit, et is, qui per argumentum sibi certitudinem alicuius rei comparat, per hoc non praestat Deo obsequium fidei. Neque motiva credibilitatis possunt assensum firmissimum gignere, sed assensum plus vel minus firmum pro dignitate rationum, quae apprehenduntur. Unde fit, ut homines possint quidem habere varios gradus certitudinis quoad praeambula fidei et tamen in ipso actu fidei debeant elicere assensum firmissimum super omnia. Ergo motiva credibilitatis non sunt ratio huius firmitatis. Quare si de fide ut fide seu de fide secundum specificam suam naturam loquimur, recte possumus dicere motiva credibilitatis esse condicionem tantum sine qua non, et se habere ad actum fidei concomitanter, non per modum motivi formalis. De qua re theologi in concilio vaticano inter alia haec dixerunt: „Fides non est naturalis convictio, quantum meretur pondus rationum ad assensum impellentium“, sed fidei assensus est supernaturalis ex gratia elevante ac confortante tum voluntatem, ex cuius imperio et inclinatione elicitur, tum intellectum, qui propter veritatem revelantem, quae Deus est, adhaeret veritati revelatae assensu firmissimo respondente dignitati auctoritatis divinae. Firmitas enim assensus debet esse, qualem exigit infinita auctoritas Dei, quae meretur, ut locutioni sufficienter propositae humana voluntas et humanus intellectus se plene subiciat et assentiat aestimative super omnia. Ut talis esse possit, homo elevatur, illustratur, confortatur viribus gratiae supernaturalibus. Quamvis igitur assensus fidei locum habere non posset, nisi adessent motiva credibilitatis, voluntas tamen elevata imperat assensum, et intellectus elevatus formaliter assentitur non secundum mensuram cognitionis motivorum credibilitatis, quae sunt solum revelationis applicatio et praevia condicio ad fidem, sed secundum mensuram auctoritatis Dei revelantis, quae est motivum formale fidei“ (Coll. Lac. VII, col. 534).

316. Scribit *S. Augustinus*: „Videmus alios aliter iisdem rebus demonstratis vel significatis ad credendum moveri. Sicut e. g. Simeon in Dominum nostrum Iesum Christum adhuc infantem parvulum credidit, Spiritu ei revelante cognoscens; Nathanael ad unam sententiam, quam ab illo audivit: „Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub arbore ficī, vidi te“, respondit: „Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israel“ (Io. 1, 48 sq.). Quod tanto post, quia confessus est, Petrus meruit audire, quod beatus sit, et quod ei darentur claves regni caelorum. Miraculo facto in Cana Galilaeae, quod initium signorum Iesu Ioannes evangelista commemorat, aqua in vinum conversa, crediderunt in eum discipuli eius. Multos loquendo incitavit ad fidem,

multi nec suscitatis mortuis crediderunt. De cruce atque morte eius conterriti etiam discipuli titubarunt; et tamen latro tunc credidit, cum eum non praestantiorum videret in operibus, sed consortio crucis aequalem. Unus etiam de numero discipulorum post eius resurrectionem non tam viventibus membris quam recentibus cicatricibus credidit. Multi ex eorum numero, a quibus crucifixus est, qui videntes eum miracula facientem contempserant, discipulis eum praedicantibus et in nomine eius talia facientibus crediderunt“ (Ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 14; *M* 40, 119).

317. Idem nostra aetate accidit: Alius pia multorum catholicorum vita ad fidem allicitur, alius percipit salutes fructus sacramentorum et ad fidem convertitur, alius admirans ecclesiae stabilitatem et constantiam ei se adiungit, alius in iis condicionibus vivit, ut praeiudicia, quae habuit, ipso vitae usu paulatim evanescant, et ad fidem pervenit, alius testis fuit alicuius miraculi et credere incipit. Sic et motiva singulorum et certitudo his motivis nixa potest esse valde diversa, et nihilominus una et eadem est omnium specificae fides. Ergo motiva credibilitatis non specificant fidem neque sunt eius obiectum formale. (Cf. quae antea dicta sunt de propositione ecclesiae, n. 251 sqq.)

SECTIO IV.

DE ANALYSI FIDEI.

Prop. XVIII. Explicatur analysis fidei.

318. Consideratis causis fidei et condicionibus praerequisitis, omnia parata sunt ad instituendam analysim fidei quam theologi vocant. *Analysis fidei est logica fidei in sua principia resolutio.* Sicut enim analysis chimica e. g. dicitur, quando materia composita resolvitur in partes componentes, ita analysis logica habetur, quando actus intellectualis in sua principia seu causas resolvitur. Causae autem omnes sunt materialis, formalis, efficiens, finalis. Iam causa finalis ultima fidei, sicut omnis virtutis supernaturalis, est visio beatifica. Causa materialis fidei est anima humana et in specie intellectus humanus (Prop. VII). Causa formalis interna est assensus liber, firmus, supernaturalis, quo propter auctoritatem Dei revelantis amplectimur res revelatas (Prop. VII sqq.). Causa efficiens est intellectus ut eliciens (Prop. VII), voluntas ut imperans (Prop. VIII), Deus ut gratia sua excitans et adiuvans (Prop. X). His igitur expositis non iam videtur quicquam deesse ad completam fidei analysim. At e contra, cum de his conveniat inter theologos, celebris agitur quaestio de analysi fidei eaque usque ad nostra tempora nequaquam ad communem satisfactionem soluta.

319. Ad actum enim intentionalem praeter causas enumeratas requiritur obiectum, cuius causalitas in producendo actu partim est efficiens partim formalis externa, id quod ex psychologia notum est. *De obiecto fidei et eius influxu in actum fidei tota haec disputatio instituitur.* Porro aliquod obiectum est materiale, i. e. id quod quomodocumque per voluntatem appetitur aut per intellectum apprehenditur vel affirmatur. Neque de hoc obiecto hic agitur; nam theologi unanimiter docent obiectum materiale fidei esse id omne et solum, quod a Deo supernaturaliter revelatum est, et eatenus tantum de hac re disputant, quatenus quaeritur, ad quas res revelatio divina se extendat. Quam quaestionem iam absolvimus (Prop. XV). Ergo *remanet disceptatio de obiecto formali.* Certum quidem est obiectum formale fidei esse auctoritatem Dei revelantis (Prop. XII), et certum est propter hanc auctoritatem fidem esse assensum aestimative firmissimum. At hinc oritur difficultas. Nam neque auctoritatem Dei neque factum revelationis immediate perspicimus, sed quibusdam argumentis probamus (Prop. XVI). Ergo videmur dogmata fidei admittere propter auctoritatem Dei revelantis, auctoritatem autem Dei et factum revelationis propter alia argumenta. Quod si ita est, fides ultimo nititur argumentis humanis, et sic neque est fides, sed scientia, neque virtus divina, sed ratiocinatio humana. En difficultas!

320. Respondimus *praeambula fidei et iudicium credibilitatis ad fidem specificè sumptam se non habere ut motivum formale, sed ut condicionem praeiviam, in quam fides non resolvatur ut in internum constitutivum.* Ostendimus etiam, quomodo haec praeambula in fidem influant, et quomodo non influant. Unde haec quoque quaestio videtur esse soluta. Nihilominus restat, ut respondeamus ad difficultates, quae contra hanc solutionem proferri possunt, et ut inspiciamus alias analyses fidei a nostra discrepantes.

321. *Principalis difficultas haec est: Quomodo potest certitudo assensus fidei esse maior quam certitudo assensus, quo admittimus praeambula fidei?* Ad hoc respondeo: Potest esse maior, quia certitudo assensus fidei non producitur per praeambula fidei, sed per alias causas. In fide enim duplex certitudo est (ut postea magis exponemus n. 355 sqq.), infallibilitatis et adhaesionis. Absoluta infallibilitas fidei producitur per supernaturalem gratiam, quae ab actu fidei omnem errorem cum metaphysica necessitate excludit¹. Certitudo vero adhaesionis, quae excluditur omnis voluntaria dubitatio non impraesentiarum tantum, sed etiam in omne futurum tempus, producitur per imperium voluntatis

¹ Si exsisteret actus naturalis fidei theologicae, vinculum subiectivum coniungens intellectum cum prima veritate esset naturalis repugnantia talis actus cum falsitate. Haec autem repugnantia est specificè inferior quam repugnantia gratiae cum falsitate.

gratia adiutae (cf. supra n. 312 315). Ergo certitudo fidei partim ex gratiae adiutorio, partim ex voluntatis imperio provenit; motiva vero credibilitatis ad hanc certitudinem nihil conferunt nisi applicationem motivi formalis, sine cuius praesentia intentionali voluntas non potest intellectui assensum firmissimum imperare.

322. *Difficultas proposita tum tantum urget, cum quis fingit nos ad fidem pervenire ratiocinando hoc modo:*

Absolute verum est, quod Deus dicit.

Atqui Deus dixit se esse trinum.

Ergo absolute verum est Deum esse trinum.

At actus, quo conclusionem propter hunc syllogismum admittimus, neque est neque potest esse fides theologica; sed sicut ipsa conclusio est pure scientifica, ita assensus in eam est actus fidei scientificae, non theologicae (cf. supra n. 144 151). *Processus fidei potius hoc modo se habet:*

a) Ante fidem intellectus per certa argumenta perspicit Deum nec falli nec fallere posse, et Deum dixisse se esse trinum.

b) Dein intellectus format iudicium practicum et dicit quodammodo voluntati: En, hic adest auctoritas Dei postulans a me, ut sine formidine erroris admittam Deum esse trinum. Hoc ita admittere est rationabile et bonum et via ad salutem, negare vero vel dubitare est malum et via ad gehennam.

c) Tum voluntas imperat: Assenti, et abice omnem dubitationem.

d) Tum demum intellectus dicit: Firmiter credo Deum esse trinum, quia tu, Deus, hoc mihi revelasti, qui es absoluta veritas falli et fallere nescia.

323. *Syllogismus igitur, qui immediate praecedat assensum fidei, est hic:*

Certum est me posse et debere assensu firmissimo propter auctoritatem Dei credere Deum esse trinum, si certum est Deum hoc revelasse et Deum absolute fide dignum esse, quia nec falli nec fallere potest.

Atqui certum est Deum hoc revelasse et absolute nec falli nec fallere posse.

Ergo certum est me posse et debere assensu firmissimo credere Deum esse trinum.

Hic syllogismus est manifeste legitimus. Hoc autem syllogismo supposito nihil deest, quin voluntas possit et debeat imperare et intellectus elicere actum firmissimum, quo propter auctoritatem Dei revelantis credat Deum esse trinum. Itaque iste syllogismus ratio est, cur rationabiliter possim et debeam credere Deum esse trinum; sed iste syllogismus non efficit, ut actu credam, neque ut assensus meus sit firmissimus per exclusionem omnis voluntariae dubitationis. Tum exercitium actus tum exclusio voluntariae dubitationis causatur per im-

perium voluntatis imperantis intellectui, ut adhaereat rebus revelatis tam firmiter, quam meretur ipsa auctoritas divina in se, i. e. assensu aestimative firmissimo. Itaque quamvis internum motivum huius assensus firmissimi sit sola auctoritas divina, tamen causa externa imperans est voluntas, sine cuius influxu actus intellectus nec moralis et meritorius nec simul liber et firmissimus esse potest.

324. Et ita, ut ait *S. Thomas*, „quamvis illud, quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei“ (De ver. q. 14, a. 3 ad 10). Nam „intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum“ (2, 2, q. 2, a. 1 ad 3). „Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis, motae a Deo per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius“ (2, 2, q. 2, a. 9). „In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id, quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti. . . . In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus“ (Contra gent. l. 3, c. 40). Dicitur voluntas in fide principalitatem habere, quia actus fidei ex influxu voluntatis est actus moralis, virtuosus, meritorius, firmissimus. Voluntas autem, quamvis sit causa impellens intellectum, ut actum fidei ponat et voluntariam dubitationem plane excludat, impellit tamen intellectum, ut adhaereat firmissime rei revelatae propter auctoritatem Dei revelantis. Ergo obiectiva et interna ratio actus fidei est sola auctoritas Dei revelantis. „Veritas prima est formale in obiecto fidei, et a qua est tota ratio obiecti“ (In 3, dist. 24, q. 1, a. 1, sol. 1). „In obiecto fidei est aliquid quasi formale, scil. veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae exsistens, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhaerendo primae veritati“ (2, 2, q. 5, a. 1). Cf. quae supra (n. 141 sqq.) diximus.

325. Itaque *analysis fidei ita instituitur*: Credo Deum esse trinum, quia Deus hoc revelavit. Deo revelanti credo, quia est prima veritas, Primae autem veritati revelanti credo ea, quae revelat, quia prima veritas est. Et ita intra lineam fidei cessat omnis ulterior interrogatio, quod attinet ad rationem obiectivam. Ex parte autem subiectiva causa fidei est voluntas elevata per gratiam; nam credo, quia volo credere; et volo credere, quia intellexi hoc esse rationabile et honestum. Et iterum cessat interrogatio quoad motivum volendi credere. Nam non potest quis rationabiliter interrogare, cur velim id, quod est rationabile et honestum. Restat tamen quaestio, unde sciam Deum

esse primam veritatem et hoc vel illud revelasse, et ideo rationabile et honestum esse hoc credere. Ad quam quaestionem respondendum est per motiva credibilitatis, quae conferunt fidei rationabilitatem, sed non specificant fidem, ut dictum est.

326. *Dices*: Rationabilitas fidei, si est ex motivis credibilitatis, non est summa. *Resp.*: *Transeat assertum*. Fides obiective cum veritate artissime nequitur per vinculum gratiae, cui omnis falsitas repugnat; sed subiectiva perspicientia nexus cum veritate in fide minor est quam in multis aliis actibus. Certitudo autem fidei est aestimative summa, quia motivum, ob quod intellectus iubetur imperio voluntatis assentire rei revelatae, est divinum testimonium, summa aestimatione dignum; sine tali motivo non posset voluntas rationabiliter assensum firmissimum imperare.

Schol. Num assensus fidei sit discursivus.

327. Multi theologi analysim fidei inextricabilibus implicaverunt difficultatibus, explicantes, quomodo actus fidei sit discursivus. „Certum est et ab omnibus supponitur assensum fidei includere discursum formalem vel virtuale“ (*Silv. Maurus*, Opus theol. q. 121).

328. Si per hoc nihil aliud affirmatur nisi nos credere rem revelatam propter auctoritatem Dei revelantis praecognitam, assertio est ex terminis evidens neque ullam difficultatem annexam habet. Sed plerique plus volunt. Dicunt enim actum fidei intrinsecus constare pluribus actibus: uno, quo affirmetur obiectum formale; altero, quo affirmetur obiectum materiale. Aut saltem dicunt uno eodemque fidei actu affirmari et obiectum formale et obiectum materiale. Dein ita pergunt ratiocinari: Obiectum formale, i. e. auctoritas divina et revelatio, debet propter se affirmari, et quidem assensu firmissimo, quia propter firmissimam affirmationem obiecti formalis firmissima est affirmatio obiecti materialis revelati; nam „propter quod unumquodque tale, et illud magis“. Ergo ostendendum est, quomodo auctoritas Dei et factum revelationis possint assensu firmissimo propter se ipsa affirmari, et consequenter quomodo possint per se ipsa cognosci; nam si per alias rationes cognoscuntur, propter alias rationes affirmantur. Nunc habes hoc insolubile problema: Ostende, quomodo auctoritas divina et factum diu praeteritum revelationis immediate a nobis cognoscantur, quamvis certum sit nos in hac vita nihil divinum immediate cognoscere, et facta praeteritorum saeculorum innotescere non posse nisi mediantibus quibusdam argumentis. *Suarez* dixit hoc esse mysterium. *De Lugo* detestatus praetextum mysteriorum, subtiliter ostendere conatus est, quomodo obiectum formale fidei, quod ex natura sua mediate tantum a nobis cognosci potest, tamen artificiose ita verti possit, ut appareat immediate cognoscibile.

329. *Verum responsum* est: In actu fidei obiectum formale ut obiectum formale¹ non affirmatur eadem specie assensus, qua affirmatur obiectum materiale; sed quod credens affirmat actu exercito de obiecto formali est hoc: se certo nosse auctoritatem testis et factum testificationis. Si haec duo certo cognoscit, nihil deest, quin possit rem testificatam admittere eo assensu, quem meretur auctoritas testis. Ergo si certo cognovi auctoritatem testis esse infinitam, possum rei testificatae assentire assensu firmissimo super omnia. Ubi etiam servatur illud theorema: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis“; nam quia res revelata et fides rei revelatae est infallibiliter vera propter nexum cum veritate prima, veritas prima magis in se habet rationem veritatis. Adversarii vero volunt fidem esse assensum firmissimum propter subiectivam nostram perspicientiam et affirmationem obiecti formalis, et ad hanc nostram cognitionem referunt „illud magis“. Sed hoc est falsum et impossibile, quia nullus actus noster est ratio sufficiens assensus firmissimi super omnia. Usus illius dicti, quem faciunt adversarii, non magis bonus est, quam si dicerent: Appropinquo est ratio, cur ignis comburat; ergo appropinquo magis comburit. Nostra enim perspicientia motivi formalis relate ad assensum fidei specificè sumptum habet solam rationem applicationis et condicionis praeviae (cf. *Salmanticenses*, De fide disp. 1, dub. 5, n. 181).

330. *Dices*: Negatio obiecti formalis non minus est peccatum contra fidem quam negatio obiecti materialis. Ergo fides non minus postulat affirmationem obiecti formalis quam obiecti materialis.

Resp.: Negatio obiecti formalis est peccatum contra fidem, quia homo impediendo condicionem necessariam sibi impossibilem reddit fidem, ad quam se obligari cognoscit, *conc. assertum*. Est peccatum contra fidem, quia haec est natura fidei, ut ipso actu credendi affirmemus assensu firmissimo obiectum formale, *nego assertum*.

Itaque quando auctoritas divina revelans certo proponitur, debet quidem voluntas absolute velle ei adhaerere et imperare, ut intellectus ei subiciatur; at non debet imperare, ut intellectus hanc auctoritatem, ut est motivum fidei, credat assensu fidei proprie dictae, sed solum, ut propter hanc auctoritatem revelata credat. Ipsam vero certitudinem revelationis absolute debet nolle destruere (cf. infra n. 389).

331. *Totus processus fidei continet quidem varios discursus seu ratiocinia, sed ipse actus fidei neque est ratiocinium neque secundum specificam suam rationem est fructus ratiocinii*. Praesuppositis enim ne-

¹ Dico „ut obiectum formale“, quia auctoritas divina et factum revelationis possunt et ipsa revelari et fieri obiecta materialia, quae creduntur ut omnia alia obiecta materialia. Hic autem quaeritur, qua ratione necesse sit in omni actu fidei affirmari obiectum formale, ut est formale.

cessariis ratiociniis credimus rem revelatam eo assensu, quem meretur auctoritas Dei in se, non quem meretur nostra perspicientia vel affirmatio huius auctoritatis.

Hoc habet fides commune cum assensu praestito propter auctoritatem humanam. Postquam e. g. mihi persuasi S. Augustinum esse maximae auctoritatis in quaestionibus de gratia, et hunc vel illum librum esse genuinum opus S. Augustini, assensus theologicus, quo amplector sententiam de gratia in hoc libro inventam, pro toto motivo habet auctoritatem S. Augustini, neque in ratione assensus theologici ullo modo nititur argumentis praeambulis. Unde etsi critici, ex quorum consensu intellexi librum esse genuinum, vel testis, qui me certum reddidit de auctoritate, quam S. Augustinus habet in ecclesia, nullius forte sunt auctoritatis theologicae, hoc non obest firmitati assensus mei theologici, quia hic unice specificatur et mensuratur secundum auctoritatem S. Augustini. Et ita quotiescumque syllogismus ad hoc tantum servit, ut auctoritatem aliquam mihi intentionaliter praesentem reddat, iste syllogismus numquam est mensura et ratio specificans assensus, quem propter auctoritatem praesto. Iam vero sic se habet res in fide, ubi totus discursus solum ad hoc instituitur, ut auctoritas divina apprehendatur; sed haec auctoritas apprehensa non proxima tantum, sed unica est et tota ratio specificans assensus propter auctoritatem divinam rei revelatae praestiti. Unde apparet assensum fidei non esse discursivum neque formaliter neque virtualiter ea ratione, qua assensus discursivus a multis theologis post saeculum XVI explicatur, quasi admittamus rem revelatam ut conexam cum veracitate et revelatione divina per bonam consequentiam syllogismo manifestatam.

332. Postquam auctoritatem divinam et factum revelationis sufficienter cognovimus, gratia adiuti volumus propter hanc auctoritatem omnibus revelatis adhaerere eo assensu, quem ipsa auctoritas divina in se meretur, non quem meretur nostra praevia cognitio huius auctoritatis; et hoc tantum sensu est hic assensus mediatu, quod propter obiectum formale amplectimur obiectum materiale; non vero hoc sensu, quod actus fidei specificiter sumptus formaliter syllogismis innititur. Ergo falsa est conclusio: Ut auctoritas Dei revelantis sit non solum proximum, sed etiam ultimum principium obiectivum formale et specificans fidei, necesse est auctoritatem Dei et factum revelationis per se ipsa intellectui manifestari. Quomodocumque haec duo certo manifestantur, sunt unicum motivum specificans fidei, si ipsa sola efficiunt, ut homo intellectuale obsequium Deo praestet per firmissimum assensum. Atqui hoc ita esse demonstravimus.

Eandem doctrinam, quantum ad essentialia, sequuntur *Ripalda* (De fide disp. 3, sect. 4), *Billot* (De virtutibus infusis thes. 16), *Schiffini* (De virtutibus infusis n. 121 155), *Lahousse* (De virtutibus theologicis

n. 132 sqq.)¹, *Mannens* (Theologia fundam. n. 443 sqq.), *Van Noort* (De fontib. revel. et de fide n. 297 sqq.), *Manzoni* (Compend. theol. dogm. III, n. 485), *Bainvel* (toto opere La Foi et l'acte de Foi), alii multi; latissime rem exponit *Harent* (Dictionnaire de Théologie catholique VI, 491 sqq.); immo haec sententia videtur paulatim ubique recipi². Amplioris explicationis gratia restat, ut alias analyses fidei breviter examinemus.

Prop. XIX. Admitti nequit analysis fidei a P. Suarez proposita.

333. *Suarez in hac quaestione ita procedit:* „Supponimus Deum sub ratione primae veritatis non posse exercere, ut sic dicam, munus obiecti formalis fidei, nisi a credente cognoscatur ut testis infallibilis in loquendo. . . . Hinc ergo nascitur quaestio proposita, quia possumus cognoscere Deum esse veracem et per rationem naturalem et per supernaturale lumen; et difficile est definire, quomodo id cognoscendum sit, ita ut ad credendum sufficiat. . . . Tertius modus dicendi est naturalem evidentiam illius principii: ‚Deus est prima veritas, quae fallere non potest‘, neque esse necessariam neque etiam sufficere ad credendum per fidem infusam ea, quae Deus revelat, et consequenter fidem non posse resolvi vel fundari in prima veritate ut evidenter cognita, sed ut credita per eandem fidem; et hunc dicendi modum verum existimo. . . . Haec est potissima ratio huius assertionis, quia fieri non potest, ut assensus altioris ordinis per se fundetur in assensu inferioris ordinis, nec maior certitudo potest per se fundari in minore. Sed assensus fidei est altioris ordinis et magis certus quam assensus naturalis et evidens; ergo fieri non potest, ut assensus fidei ex parte sui obiecti formalis fundetur in assensu tantum naturali et evidenti. . . . Certitudo fidei tota nititur in suo obiecto formali atque adeo in cognitione eius; nam ut cognitum movet ad credendum. . . . Ad rationem [obiectam: Fides supponit obiectum cognitum, in quo fundari debet; non potest autem supponere se ipsam] respondetur concedendo im-

¹ Ceterum *Lahousse* (l. c. n. 138) mihi imponit sententiam, quam numquam docui, scil. actum fidei resolvi in imperium pie voluntatis, praerquiri quidem cognitionem motivorum credibilitatis, sed in actu fidei ab his praescindi. Valde miror, quomodo potuerit sibi persuadere se tale quid in libris meis legisse. Resolvo utique fidem in voluntatem ut in causam imperantem, sicut ipse *Lahousse* (n. 141) et omnes theologi catholici, sed nequaquam ut in ultimum obiectum formale et motivum, quod motivum semper dixi unice esse auctoritatem Dei revelantis. A cognitione motivorum credibilitatis tantum abest, ut docuerim esse praescindendum, ut talem praecisionem disertis verbis excluserim (infra n. 348 d; cf. supra n. 308 sqq.). Itaque repeto me non docere ea, quae *Lahousse* illo loco proponit ut doctrinam meam.

² *Hurter* diserte effert se et Patrem *Stentrup* eiusdem sententiae esse. *Zeitschrift für kath. Theologie* 1910, 170. Cf. eius Theologiae dogmaticae Compendium I, n. 488.

primis hoc esse magnum fidei mysterium, quod, licet non videat clare obiectum neque res creditas, nihilominus non accipiat obiectum suum, ut in illo per se nitatur, tamquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute et efficacia credat illud . . .¹ Secundo addo hoc mysterium, quod de fide diximus, esse valde consentaneum rationi; nam tota haec certitudo debetur infinitae excellentiae divinae, immo intrinsece videtur sequi ex qualitate, ut sic dicam, divini testimonii, quatenus omnino infallibile est et obligare potest ad credendum ea, quae dicit, tamquam infallibilia. Dicendo enim aliquid eo ipso dicit se esse veracem in eo, quod affirmat; nam hac ratione inducit ad credendum illud dictum esse verum, et consequenter etiam dicit se ita esse veracem, ut mentiri nullo modo possit; nam hoc titulo obligat ad credendum illud tamquam infallibile; et ideo ex intrinseca natura talis fidei et talis obiecti nascitur, ut idem testimonium, quod sufficit ad credendum rem revelatam, sufficiat ad credendum revelantem esse veritatem, quae fallere non potest. . . . Semper fatendum est resolutionem [fidei] fieri ex obiecto materiali ad formale; ipsum autem formale obiectum non in aliud resolvitur, sed per se ipsum creditur, quia potest de se ipso testificari, et ita in se ipso reflectitur et tali modo de se testificatur, ut faciat evidenter credibilia non solum alia, quae dicit, sed etiam quae de se ipso testificatur, quod pertinet, ut dixi, ad infinitam excellentiam divinae veritatis, et ideo non est haec cognitio cum aliis comparanda“ (De fide disp. 3, sect. 6).

334. *Idem docet de facto revelationis.* „Est ergo tertia et vera sententia revelationem Dei dicentis res fidei credendam esse fide divina et infusa. . . . Postulatur difficultas saepe inculcata et in hac materia valde obscura reputata, quomodo possit eadem propositio et esse credita et ratio credendi, ne in infinitum procedatur. . . . Dico ergo principium illud non resolvi in aliud principium a se distinctum, sed se ipso credi. . . . Duobus modis potest Deus revelare se aliquid dicere: uno modo, quasi in actu signato, seu per actum expresse reflexum, ut quando Scriptura dicit: ‚Haec dicit Dominus‘, seu: ‚Pater meus revelavit‘; et ibi non est propria revelatio eiusdem dicti per se ipsum, sed est unum dictum de alio seu revelatio de revelatione. Alio vero modo potest hoc intellegi, quia in actu exercito, dum Deus aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem eiusdem actus in se ipsum, dicit se dicere, sicut eodem actu, quo Deus aliquid scit, necessario etiam scit se scire, et inter homines etiam, quamvis qui loquitur, per expressum actum reflexum non dicat se loqui, loquendo

¹ Haec verba ostendunt secundum Suarez non ideo tantum fidem esse magnum mysterium, quod fides sit habitus infusus, id quod omnes concedunt, sed quod obiectum nobis non immediate cognoscibile tamen ita accipiat, ut illud propter se credat sine influxu alterius cognitionis.

id satis dicit in actu exercito. Et hac ratione, quando aliquid sufficienter proponitur ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei, et ideo non tantum res dicta sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei. Hoc ergo modo divinum verbum et rem dictam et se ipsum dicit, et hac ratione per fidem infusam creditur, et non per resolutionem in aliud verbum, sed per se ipsum“ (l. c. disp. 3, sect. 12).

335. *Itaque iuxta Suarez motivum formale fidei est auctoritas divina revelans per se ipsam credita.* Ante fidem quidem cognosci necesse est et auctoritatem Dei et factum revelationis ex aliis rationibus, sed in ipso actu fidei, ad has rationes non attendentes, credimus auctoritatem Dei revelantem immediate propter se ipsam. Quomodo hoc fieri possit, nemo perspicit, sed est „magnum fidei mysterium“. His verbis Suarez ipse suam sententiam sufficienter notavit. Nam dicere nos ponere cum reflexione actum rationalem et liberum, qui quomodo fieri possit, a nullo homine intellegatur, hoc est statuere contradictoria. De qua re ait *De Lugo*: „Ego quidem odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria, quibus res nostrae fidei difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum iis persuadere volumus illa ipsa, quae in se ipsis experiuntur, alia esse ab iis, quae ipsi experiuntur. Omnes enim fideles experiuntur se credere et operari circa res fidei sicut circa alia obiecta, nec suum intellectum transferri ad alium modum operandi circa obiecta absque obiecto; modum, inquam, adeo diversum, qualem numquam in rebus aliis habuerant, sicut si voluntas elevaretur ad amandum aliquid nondum propositum ut bonum. . . . Numquam autem fideles agnoscunt talem diversitatem in suo intellectu, sed potius experiuntur suum intellectum eodem modo procedere et operari quaerendo veritatem et illam prosequendo sicut in aliis obiectis“ (De fide disp. 1, sect. 4, n. 38).

336. Secundum Suarez motivum formale fidei est auctoritas divina revelans ut credita propter auctoritatem Dei revelantem. Atqui *auctoritas divina revelans, ut est motivum fidei, neque potest neque debet credi fide proprie dicta.* Dico, ut est motivum formale; nam auctoritatem Dei et factum revelationis posse etiam revelari et esse obiectum materiale fidei evidens est. De hac re non disputatur, sed quaeritur, num veracitas Dei prout est ultima ratio, quae me movet ad credenda revelata, et ipsa credatur propter revelationem, aliis verbis: num ultima ratio, cur admittam Deum esse veracem, haec sit, quia dixit se esse veracem. At hoc est impossibile. Nam etiam is, qui non est verax, potest affirmare se esse veracem. Ergo nisi aliunde scio loquentem esse veracem, propter solam eius affirmationem non possum assensu firmo admittere eum esse veracem.

337. Suarez concedit quidem ante fidem veracitatem Dei debere esse certo cognitam. Sed quia haec praevia cognitio non est interna fidei, ideo statuit in ipso actu fidei aliam immediatam cognitionem auctoritatis divinae et facti revelationis ex natura rei repugnantem. Nam *credere aliquid propter se ipsum est contradictio in terminis*, cum credere sit admittere aliquid propter auctoritatem testis. Ergo etiamsi testis testatur suam auctoritatem, tamen alio modo admitto auctoritatem ut testatam, alio modo ut testantem. Illam admitto fide proprie dicta, hanc non possum admittere fide proprie dicta, quia sub formali ratione, ut est testans, non est testata; sed eam ut testantem admitto, quia eam aliunde novi. Ergo in nulla fide, sive divina est sive humana, motivum formale ut formale possum eadem specie assensus affirmare, qua affirmo obiectum materiale. Neque hoc opus est, sed si certo novi obiectum formale, possum propter illud et secundum mensuram dignitatis eius affirmare obiectum materiale. Inauditum est nos credere hominis veracitatem unice¹, quia dicit se esse veracem; et inauditum est nos, quando percipimus hominem loquentem, sive mediate sive immediate, credere eum loqui fide proprie dicta, quia dicit se loqui; sed sumus contenti, si certo scimus eum esse veracem et eum hoc vel illud testatum esse. Sic etiam sufficit ad fidem divinam, ut sciamus Deum esse primam veritatem et Deum haec vel illa revelasse. Nam hac certitudine supposita simul cum auxilio gratiae nihil deest, quin possit intellectus sub imperio voluntatis assensu firmissimo amplecti revelata propter testimonium divinum.

338. *Motivum fidei est auctoritas Dei et factum revelationis, quae ante fidem cognovimus, nequaquam autem nostra subiectiva cognitio huius auctoritatis et revelationis.* Nulla nostra cognitio, sive scientia est sive fides, potest esse motivum assensus firmissimi super omnia, quia nihil nisi auctoritas divina talem assensum postulare potest. Nostra autem scientia vel fides subiectiva non est auctoritas divina; ergo non potest esse motivum specificum fidei theologicae. Si vero non est motivum specificum fidei, nihil refert, qua specie cognitionis perspexerimus auctoritatem Dei et factum revelationis, dummodo certi-

¹ Dico „unice“, quia in ipso actu fidei omnis alia ratio excluditur. Nam si quis admittit veracitatem Dei, quia aliunde constat, non iam est actus fidei theologicae. Ergo notitia praeambulatorum fidei non potest intrinsecus concurrere ad illum actum credendi, quem Suarez postulat, sed secundum Suarez fidelis credit Deum esse veracem, unice quia Deus dixit se esse veracem. „Fidelis et res dictas et Deum dicere et Deum non falli nec fallere, et quidquid ad credendum ex parte formalis obiecti et motivi necessarium est, eadem fide, sola veritate et auctoritate Dei nixus, credit“ (De gratia l. 2, c. 11, n. 31). Contra quam assertionem recte *Kleutgen* ait: „Es ist nicht sowohl geheimnisvoll als widersinnig, daß wir Gottes Wort glauben sollen, weil er wahrhaftig ist, und wiederum, daß er wahrhaftig ist, weil er es versichert“ (Theol. der Vorzeit IV, n. 265). Auctoritas Dei revelans non potest habere primam rationem credibilis et credendi.

tudinem habeamus, quae ex una parte est vera certitudo, saltem respectiva, et ex altera parte non excludit essentialem obscuritatem fidei.

339. Si fides esset scientia, et si actus fidei esset perspicientia aliquius conclusionis, utique perspicientia praemissarum et consequentiae esset interna ratio et mensura actus fidei. Cum vero fides non sit perspicientia, sed assensus propter auctoritatem Dei libere praestitus (Prop. VII), perspicientia discursus fidem praecedentis est pura condicio fidei specificè sumptae et causa fidei solum genericè sumptae, ut est actus rationabilis (Prop. XVII). Ceterum secundum Suarez non potest esse assensus, qui ab ipsa perspicientia veri diversus sit. Unde secundum eius principia tum tantum fides potest esse assensus immediatus in auctoritatem divinam loquentem, cum hanc auctoritatem et factum revelationis in actu fidei immediate cognoscimus. Hoc autem repugnat. Quare ista sententia reiicienda et admittendus est assensus a perspicientia veri plane diversus, qui immediate propter auctoritatem Dei revelantis fiat, licet neque revelatio neque auctoritas Dei immediate cognoscatur a nobis. Praecedentia ratiocinia ad hunc assensum specificè sumptum non movent, sed praesens nobis reddunt motivum, ob quod unice talem assensum ponimus, i. e. auctoritatem Dei revelantis. Quando autem ratiocinatio ad hoc instituitur, ut per eam auctoritas testis nobis applicetur, non illa ratiocinatio, sed ipsa auctoritas testis est norma et ratio specificans assensus, qui ob auctoritatem testis elicitur; nam per illam ratiocinationem nobis non solum manifestatur veritas ex praemissis formaliter fluens, sed applicatur motivum assensus prorsus novum, quod non in essendo tantum verum est, sed etiam in loquendo et ideo certitudinem producit specificè diversam a certitudine praecedentis ratiocinationis (supra n. 331). Itaque in vanum quaeritur modus, quo habeamus immediatam notitiam auctoritatis Dei revelantis, cum sine tali notitia possimus revelata credere immediate propter auctoritatem Dei revelantis, et non propter nostram subiectivam cognitionem.

340. *Dices:* Priusquam propter auctoritatem Dei revelantis possum credere revelata, necessario ipsa auctoritas Dei revelantis sine formidine erroris (saltem ratione prius) admittenda est. Atqui ante fidem non necessarius est assensus circa auctoritatem Dei revelantis. Ergo in ipso actu fidei hic assensus includitur.

Resp.: Dist. mai.: Admittenda est auctoritas Dei actu fidei theologicae, *nego mai.;* admittenda est alia certitudine, *conc. mai. Dist. min.:* Ante fidem non necessarius est assensus circa auctoritatem Dei revelantis, qui sit tempore prior, *trans. min.;* non necessaria est certa notitia huius auctoritatis, quae sit ratione prior, *nego min. Et nego conseq.* Immo hoc, quod tam communiter et tam fidenter a recentibus

theologis repetitur, formaliter in ipso actu fidei affirmari existentiam et infallibilitatem revelationis divinae, est ipsa radix difficultatis inextricabilis, quam inveniunt in analysi fidei.

341. *Dices*: Assensus fidei non potest esse firmior quam certitudo notitiae, qua cognoscimus auctoritatem Dei revelantis; nam propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Resp.: *Nego assertum*, ut supra (n. 329).

342. *Dices*: Omnis actus respicit non solum obiectum suum materiale, sed etiam obiectum formale. Atqui obiectum formale fidei est auctoritas Dei revelantis. Ergo actus fidei etiam hanc respicit.

Resp.: *Dist. mai.*: Omnis actus respicit suum obiectum formale saltem ut *quo*, *conc. mai.*; necessario ut *quod*, *nego mai.* *Dist. min.*: Auctoritas Dei revelans est obiectum formale quo fidei, *conc. min.*; est obiectum formale quod, *nego min.* Sicut in actu iustitiae ius creditoris est obiectum formale, quo movetur debitor ad solvenda debita, sed non est obiectum formale, quod per se vult; immo potest, salva iustitia, velle, ut hoc ius non exsistat.

343. *Dices*: Obiectum formale caritatis theologicae debet per se amari. Ergo obiectum formale fidei theologicae debet per se credi.

Resp.: *Nego paritatem*. Nam amor est unicus actus, quo possumus cum bono coniungi; fides vero theologica non est unicus actus intellectualis, quo coniungimur cum vero. Ergo dummodo aliquo actu cum obiecto formali fidei certitudinaliter coniungamur, hoc sufficit, ut obiectum formale nos moveat ad admittenda obiecta materialia.

344. *Dices*: Deus non solum est obiectum formale quo, sed etiam obiectum formale quod fidei, ut aliarum virtutum theologicarum.

Resp.: *Dist. assertum*. Deus ut Deus est obiectum formale quod, i. e. attributionis, *conc. assertum*; auctoritas divina revelans est in actu fidei id, quod fide proprie dicta principaliter creditur, ut adversarii volunt, *nego assertum*. In actibus quidem spei et caritatis Deus etiam est id, quod amatur; sed, ut modo dixi, intellectus per hoc differt a voluntate, quod non habet unam rationem tendendi in verum, sed plures.

345. *Recte dicimus nos credere Deo propter ipsum*, idque ob duplicem rationem: a) in quantum Deo credimus non propter nostra ratiocinia vel ob ullas rationes creatas, sed propter auctoritatem Dei in se consideratam; b) in quantum Deus est obiectum attributionis, ad quod omnia alia obiecta fidei aliquo modo referuntur. Haec duo plane sufficiunt ad constituendam virtutem theologicam ex parte obiecti; quod vero in spe et caritate motivum formale est etiam id, quod appetitur,

hoc provenit ex natura facultatis appetitivae, neque transferendum et sine distinctione ad facultatem intellectivam. Itaque admittendum non est, quod quidam audacter statuunt ut rem per se evidentem ad virtutem theologicam requiri, ut Deus non solum sit obiectum formale, propter quod attingatur obiectum materiale, sed etiam obiectum formale, quod attingatur per se et propter se, subintellegendo in actu fidei auctoritatem divinam per se et propter se credi fide proprie dicta. Hoc non solum non est necessarium, sed est etiam impossibile, et ideo ab aliis merito negatur¹. Ita *Franzelin* ait: „Si illud, quod dicitur: ‚Obiectum formale non in aliud resolvitur, sed per se ipsum creditur‘, habet hunc sensum: veracitas Dei revelantis, quae est obiectum formale pro aliis mysteriis revelandis, credenda est actu fidei proprie dictae, ita ut propter praecognitam (prioritatem rationis) veracitatem Dei dicentis se esse veracem, credenda sit veracitas Dei, et nihilominus asseratur non fieri resolutionem ab obiecto materiali ad formale, h. e. non credi veracitatem sub una ratione propter veracitatem testimonii praecognitam sub alia ratione, tum manet evidens contradictio [scil. actus fidei, quo non creditur obiectum materiale propter formale]. Si conceditur fieri hanc resolutionem, et nihilominus asseritur in omni actu fidei obiectum formale esse iterum credendum fide proprie dicta, evidens est processus in infinitum“ (De tradit., 3. ed., 661. Cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV, n. 264 sqq.)².

346. Itaque *standum est potius in doctrina, quam Suarez alibi proponit*: Intellectus „potest tendere in aliquod materiale obiectum propter aliud ut quo seu ut formale, etiamsi actu non tendat in illam rem, quae est formale obiectum, tamquam in rem seu materiam, circa quam proprie versetur, quae solet dici obiectum quod. . . . Nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationi formali, quamvis eo actu, quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam veritatem infallibilem, vel Deum hoc revelasse“ (De incarn. disp. 54, sect. 5, n. 11).

¹ *Kleutgen* ait: „Wenn man mit Suarez dafür hält, daß der Glaubende auch die Wahrhaftigkeit Gottes und die Tatsache der Offenbarung im eigentlichen Sinne glaube, so nimmt man ein in aller Wahrheit widernatürliches Erkennen an“ (Zur Lehre vom Glauben 179).

² Interdum adversarii provocant ad *S. Thomam*, dicentem divinum testimonium esse principaliter de se ipso et consequenter de aliis (De ver. q. 14, a. 8 ad 2). Sed in toto isto articulo *S. Thomas* hoc solum intendit, Deum esse obiectum attributionis fidei. Illud vero, quod adversarii volunt, cum doctrina *S. Thomae* manifeste pugnat. Nam docet idem non posse sciri et credi. Auctoritas autem Dei revelantis a multis scitur. Ergo ab his credi non potest. Adversarii autem dicunt de essentia actus fidei esse, ut auctoritas Dei revelantis credatur. Consequenter *S. Thomas*, si idem sentiret, deberet negare theologos vel alios doctos homines, qui demonstrative sciunt auctoritatem Dei revelantis, ullum omnino posse elicere actum fidei, id quod *S. Thomae* sine dubio numquam in mentem venit (cf. *Franzelin* l. c. 662 sqq. 676 sqq.; *Kleutgen*, Zur Lehre vom Glauben 197 sqq.).

Wilmers ad haec verba annotat: „Hic agitur de aliquo assentiendi actu, qui Deum revelantem non attingit ut obiectum formale *quod*, ideoque non est actus virtutis theologiae“ (De fide divina n. 325). Rectius dixisset: Agitur de actu, quo Deus non *creditur* ut revelans, sed alio modo attingitur. Nam eum attingi Suarez diserte dicit: „Fidelis assentitur veritatibus fidei, *nixus* divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationi formali.“ *Wilmers* sequitur sententiam, secundum quam fidei essentiale est, ut in omni eius actu Deus revelans credatur (cf. *ibid.* n. 353, p. 368). Suarez utique sententiam suam postea mutavit, sed non in melius.

Schol. De explicatione P. Viva.

347. Viva acriter defendit sententiam modo impugnata. Sed ut ostendat, quomodo motiva et iudicium credibilitatis non influant in actum fidei, hanc explicationem addit: „Experientia constat posse intellectum per cognitionem unius obiecti, puta A, manuduci ad cognitionem B, et deinde immediate affirmare B, nulla facta mentione, immo cum oblivione ipsius A. Ergo potest intellectus per auctoritatem ecclesiae et signa credibilitatis manuduci ad cognoscendam existentiam revelationis et deinde illam immediate affirmare ex motivo, quod Deus illam reflexe revelavit, nulla facta mentione propositionis ecclesiae. . . . Evidenter enim e. g. affirmamus existentiam Dei, obliti demonstrationis de Dei existentia; evidenter asserimus fuisse Aristotelem, obliti historiarum, unde id accepimus. Gratis autem dicitur, quod in his casibus detur imperceptibilis memoria motivorum praeteritorum; quod ex eo patet, quia, si deberet ea memoria dari, non deberet esse imperceptibilis et confusa, sed vividior, quam sit cognitio obiecti affirmati; nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo si propter motiva praeterita affirmamus v. g. Deum existere, fuisse Aristotelem, a fortiori deberemus affirmare et clarius cognoscere ea motiva. Aliter quomodo posset evidenter affirmari Dei existentia, si motiva ad illam affirmandam non cognoscerentur evidenter? Quare dicendum id affirmari unice propter intrinsecam eius affirmabilitatem, quae relucet positis motivis praeteritis illam illustrantibus tamquam condicione praerequisita“ (De fide a. 4, q. 2).

De hac theoria *Kleutgen* ait: „Sane mirum est, quomodo Viva, vir ceteroquin sagacissimus, sibi persuadere potuerit conclusionem, quam ex praemissis deduximus, non iam his praemissis inniti, si earum actu non recordamur“ (Zur Lehre vom Glauben 143).

348. Pauca notasse sufficiat: a) Supposito nos admittere revelationem propter suam internam affirmabilitatem, haec non esset fides, sed interna veri perspicientia. Talem autem perspicientiam rei divinae in hac vita non habemus. b) Si non solum argumenta alicuius pro-

positionis oblivioni dedimus, sed etiam non iam scimus talia argumenta adesse, propositionem affirmare non iam possumus. c) Aliud est non iam actu scire demonstrationem antea perspectam, et aliud est non evidenter recordari nos antea perspexisse demonstrationem. Evidens enim potest esse etiam confusa cognitio. Haec autem duo Viva confundit. d) Possumus actum fidei elicere, non solum quando motiva credibilitatis obliti sumus, sed etiam quando ea actu clare perspicimus. Ergo illa oblivio, de qua Viva loquitur, est aliquid fidei prorsus accidentale. Si quis vero vellet dicere nos, ut credere possemus, debere voluntate expellere actualemem memoriam motivorum credibilitatis, absone loqueretur, cum illis motivis tota subiectiva rationalitas actus fidei innitatur.

De simili opinione *Petri Hurtadi* cf. *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 6, n. 86 sqq.), *Franzelin* (De trad. 668 sqq.), *Kleutgen* (Theol. der Vorzeit IV, n. 272 sq.).

Prop. XX. Admitti nequit analysis fidei a cardinali De Lugo proposita.

349. *De Lugo ita exponit suam sententiam:* „Si quidem assensus fidei, quo credimus incarnationem, est assensus mediatum et continet illationem et discursum, vel formalem vel solum virtualem, quando quaerimus rationem formalem huius assensus, idem esse ac inquirere principia obiectiva, ex quibus infertur per fidem mysterium incarnationis; nec posse nos inquirere, quae sit ratio formalis huius assensus, quasi illa sit unica et simplex obiective, sed debere inquirere, quae sint rationes formales seu praemissae, ex quibus implicite vel explicite infertur assensus incarnationis. . . . His suppositis facile iam erit assignare rationem formalem obiectivam fidei. Nam si bene attendamus, assensus fidei fit per hunc discursum, sive formalem sive virtualem: Revelatio divina fallere non potest. Deus autem revelavit Verbum esse hominem. Ergo Verbum est homo. . . .¹ Restat nunc difficultas in examinando utroque principio, an quodlibet illorum sit immediatum et per se notum, an vero mediatum, et cui propter alia principia assentiamur, ut sic tandem veniamus ad prima principia, in quae ultimo resolvitur fidei assensus. In hac igitur sectione examinabimus naturam illius propositionis: Revelatio divina fallere non potest. . . . *Possumus veracitatem Dei affirmare non absolute, sed solum sub conditione; h. e.: Si Deus loquitur, loquitur vere; seu: Si Deus est, est summe verax; et hic assensus non videtur indigere alio medio, sed posse ex apprehensione terminorum fieri.* Si enim penetrantur termini, quod scil. Deus in suo conceptu sit ens primum summe perfectum et cumulus perfectionum, et simul apprehendatur, quod vera-

¹ Iam supra (n. 322) diximus hoc non ita esse.

citā summa sit maxima perfectio naturae intellectualis, statim ex terminis constat, si sit Deus, debere esse summe veracem. Neque ad hoc affirmandum indigemus alio motivo vel medio. Hic autem assensus condicionalis videtur sufficere ad resolutionem assensus fidei. Sequitur enim bene incarnationem esse veram ex his duobus principiis: Si Deus loquitur, dicit verum, et: Dicit incarnationem factam. Non possunt enim esse verae illae duae propositiones, quin sit vera etiam incarnatio. Potest ergo veracitas Dei saltem sub condicione esse verissimum motivum partiale, in quod resolvatur assensus fidei“ (De fide disp. 1, sect. 6).

350. „Nunc restat videre, an secundus assensus sit etiam immediatus, vel propter aliud medium. Videtur enim esse mediatuſ, cum non constet ex terminis Deum revelasse incarnationem. . . . Ut igitur haec difficultas, quae maxima est in hac materia, dissolvatur, dicere possumus assensum illum, quo credimus Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum; non tamen esse assensum evidentem, sed obscurum, licet certum et supernaturalem elicatumque ab habitu fidei tamquam primum etiam principium eiusdem fidei. . . . Respondeo non constare quidem ex terminis clare et evidenter incarnationem, constare tamen obscure, quia *inter ecclesiae propositionem tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis etc. ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quae sunt duo extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta conexio, ut ex ipsa conexione extremorum possit intellectus immediate assentiri, et accedente imperio voluntatis possit etiam sine formidine dicere: Haec est doctrina Dei, seu: Hoc proponitur ex parte Dei.* Itaque non assentitur intellectus discurrendo et inferendo unum ex alio et dicendo: Haec est Dei revelatio, quia ecclesia auctoritate humana proponit, quia miracula confirmant etc.; sed considerat ex una parte totam illam ecclesiae propositionem, martyrum testimonia, miracula etc. tamquam unum extremum illius assensus, et ex alia parte doctrinam Dei et comparat inter se sine ullo discursu haec duo extrema, inter quae invenit tantam conexionem, ut ex ipsa apprehensione et cooperatione extremorum sine alio discursu possit elicere assensum immediatum, quo dicat: Haec est doctrina Dei, seu: Hoc proponitur mihi ex parte Dei. *Dices: Licet Deus mihi loquatur aliquo modo per os ecclesiae et per miracula etc., ego tamen non audio ecclesiam immediate nec video miracula aut martyria etc. . . . Resp.: Sicut miracula et martyria etc. fuerunt aliquo modo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa signa et martyria etc., sic mihi parentes, magistri, libri et tota haec notitia de illis omnibus, quae ad me immediate pervenit, est aliquo modo os Dei, per quod mihi mediate et aliquo modo loqui dignatus est. Itaque quando*

per libros et praedicatores etc. proponitur mihi sufficienter doctrina fidei, perinde est, ac si Deus mecum ageret et eam mihi loqueretur... Si ad rusticos et pueros attendamus ... dicere possumus huiusmodi personas, regulariter loquendo, quando audiunt proponi sibi ea mysteria, licet non intellegant explicite Deum sibi loqui, concipere tamen confuse eam doctrinam proponi sibi aliqua auctoritate plus quam humana, et parochum non loqui in propria solum persona ... et ideo formidat rusticus negare esse doctrinam divinam, quae a paracho traditur, quia nimirum existimat verba parochi non sibi dici ut solius parochi, sed habere aliquid plus in illa materia quam in alia. ... Petes, an per istum assensum, quo iudico Deum revelare haec mysteria, seu hoc proponi ex parte Dei, dicar scire an credere revelationem. Respondeo dici potius credere, quia, licet non assentiar propter Dei testimonium, quo hoc ipsum sit revelatum, sed immediate ex ipsis terminis, ut dictum est, quia tamen assentior obscure et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem. Est tamen hoc credere valde diversum ab illo, quo credo incarnationem, quia illud prius est credere per modum primi principii; hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud" (De fide disp. 1, sect. 7).

351. De hac theoria haec dicenda videntur: a) *Dato verum esse, quod De Lugo docet de illa immediata cognitione revelationis, hoc nihil confert, neque ut fides sit obsequium intellectuale Deo praestitum, neque ut sit assensus firmissimus super omnia.* Atqui haec duo sunt, quae actum fidei specificè constituunt. Ergo tota illa theoria ad explicandam naturam fidei nihil valet. Dummodo auctoritas divina revelans mihi intentionaliter certo praesens sit, sive mediate sive immediate, possum ei meum intellectum subicere et revelata assensu firmissimo propter hanc auctoritatem amplecti. Neque enim media, quibus auctoritatem cognovi, neque mea cognitio huius auctoritatis, sed ipsa auctoritas, quam cognovi, est motivum fidei. Haec duo: Auctoritas non movet nisi cognita, et: Quod me movet, est mea cognitio auctoritatis, non sunt idem, cum totus discursus fidem praecedens ad hoc tantum serviat, ut meo intellectui et voluntati sistat auctoritatem divinam revelantem, cui dein me unice propter ipsam subicio. Iudicium credibilitatis efficit, ut fides sit actus rationabilis, non vero efficit, ut fides sit fides. Immediata perspicientia alicuius veri et conclusio deducta ex hac perspicientia, evidenter aut inevidenter, non est fides theologica, sed scientia aut fides scientifica aut opinio.

352. b) *Ceteroquin certum est nos in hac vita nullam perfectionem divinam immediate in se cognoscere, sed omnis nostra cognitio de Deo rebusque divinis hauritur mediate ex creaturis et ad analogiam*

creaturarum. Ita etiam ex creaturis discimus veracitatem esse perfectionem simplicem ideoque Deo convenire. Ergo sicut totus noster conceptus de Deo, ita etiam conceptus huius perfectionis divinae tum secundum essentiam tum secundum existentiam ope ratiocinii ex creaturis deducitur.

353. c) *Neque revelatio divina ut divina a nobis immediate cognosci potest.* Illi ipsi, ad quos Christus immediate loquebatur, divinitatem huius locutionis non ex locutione, sed ex miraculis aliisque signis credibilitatis cognoscebant. Multo autem magis nunc argumentis indigemus ad cognoscendum ante multa saecula Deum haec vel illa hominibus revelasse. Neque haec mediata cognitio eo fit immediata, quod quis argumenta, quibus factum revelationis cognovit, iungit cum ipso subiecto probando et dicit: Revelatio his vel illis argumentis probata est immediate nota. Nam sic omnis mediata cognitio facillime in immediatam converti potest, ut: Divina existentia suis argumentis, maxime metaphysicis, circumdata, est immediate nota; et ita de omni alia cognitione. Quod vero De Lugo ait: Miracula, testimonium martyrum, propositionem ecclesiae, immo et praedicationem parochi et libros, quos lego, esse partem constituentem revelationis divinae, non est verum. Haec omnia non sunt locutio Dei, sed media quaedam ad locutionem Dei cognoscendam. Deus loquens nobis in hac vita non magis est immediate notus quam Deus creans; sed sicut ex creaturis argumentando ascendimus ad Deum creantem; ita ex quibusdam signis productis argumentando ascendimus ad Deum loquentem. Miracula et prophetiae, ut *concilium vaticanum* docet, sunt argumenta, quibus divina origo religionis christianae probatur et probari debet. Atqui quidquid argumentis probandum est, non immediate cognoscitur. Immo non unum, sed multa ratiocinia instituenda sunt, ut de facto revelationis certo constet. Unde si nihilominus cognitio dicitur immediata, non iam apparet, quae tandem cognitio ex natura rei sit mediata. Neque enim cognitio immediata a mediata logica tantum conceptuum dispositione differt, quam pro arbitrio facere possumus, sed est alia species cognitionis, maxime cum agitur de rebus divinis (cf. *Salmanticensis*, De fide disp. 1, dub. 5, n. 187 sqq.).

354. d) Quod De Lugo dicit contra Suarez: Non debemus ea proponere, „quibus res fidei nostrae difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum iis persuadere volumus illa ipsa, quae in se ipsis experiuntur, alia esse ab iis, quae ipsi experiuntur“ (supra n. 335), contra ipsum merito applicatur. Nam fidenter dico nos omnes experiri revelationem divinam olim factam non immediate a nobis cognosci, sed per varia ratiocinia. Et iterum fidenter dico nullum hominem, qui non audierit theoriam cardinalis De Lugo, ita instituere actum fidei, ut conetur ex terminis cognoscere revelationem divinam.

Immo plurimi et maximi theologi post cardinalem De Lugo contraxerunt et docuerunt hoc non posse fieri. Quanto minus communes christiani hanc viam sequuntur. Quibus consideratis de hac theoria cardinalis De Lugo dicere licet: subtilius quam verius. (Cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV, n. 267 sqq.; *Mazzella*, De fide [inde ab edit. 3] n. 810 sqq. *Schiffini*, De virtutibus infusis n. 119 sqq.).

De alia analysi fidei, quae admitti nequit, iam supra quaedam dicta sunt (n. 210; cf. 257). Totam quaestionem de analysi fidei copiose exponit *Harent*, Dictionnaire de Théologie cathol. VI, col. 469—512.

SECTIO V.

DE CERTITUDINE FIDEI.

Prop. XXI. Fides, licet non sit certior omni naturali cognitione ratione indubitabilitatis, est tamen certior ratione infallibilitatis et adhaesionis. Theologica certa (Sum. 2, 2, q. 4, a. 1 8).

355. *Certitudo est status mentis vero firmiter adhaerentis.* Itaque ad certitudinem requiritur et necessaria conexio intellectus cum vero, et firmitas, qua intellectus vero adhaeret. Ut autem intellectus ita vero adhaereat, necesse est verum intellectui manifestari ut verum, quia verum plane occultum nullam habet vim movendi intellectum, sed prae intellectu est ut non existens, ut numerus par aut impar stellarum. Potest autem verum manifestari tam evidenter, ut intellectus necessitetur ad assensum, aut ita tantum, ut possibilitas dubitationis non plane excludatur.

356. Quibus suppositis patet *posse certitudinem tripliciter esse maiorem aut minorem*: ratione indubitabilitatis, ratione infallibilitatis, ratione adhaesionis.

Ratione indubitabilitatis certitudo eo maior est, quo maior est evidentia veri. Ita bis bina esse quattuor tam evidenter verum est, ut de hac veritate nemo dubitare possit, quantumvis conetur. Haec indubitabilitas invenitur in omni specie cognitionis, metaphysica, physica, morali.

Ratione infallibilitatis certitudo eo maior est, quo maior est conexio cum vero, seu quo fortius est vinculum, quo intellectus cum vero iungitur. Ita maior est certitudo nixa testimonio divino quam nixa testimonio humano. Haec certitudo interdum vocatur *inhaesiva*, quia inhaeret ut forma actui, et sic distinguitur a certitudine subiectiva seu adhaesiva (cf. *Wirceburg*. n. 197).

Ratione adhaesionis ea maxime certitudo gradus admittit, quae consistit in assensu libero. Nam quando voluntas imperando concurrat ad assensum, non solum potest firmius vel minus firme imperare

assensum, sed etiam potest assensum plus minusve firmum imperare. Unde notum est homines difficillime dimoveri ab amplectenda et tenenda sententia, quam veram esse valde cupiunt.

Pars I. Fides non est certior omni cognitione naturali ratione indubitabilitatis.

357. Multa sunt, de quibus naturaliter dubitare non possumus. De multis vero rebus fidei dubitare possumus, in cuius dubitationis voluntaria exclusionem consistit meritum fidei. Si fidem detrectare non possemus, repugnaret peccatum infidelitatis et defectionis a fide.

Quare *S. Scriptura et SS. Patres et concilia docent nos posse credere et non credere, et credendo nos Deo liberum obsequium praestare* (supra n. 136 sqq.). Quia Abraham „in repromissione Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo . . . ideo et reputatum est illi ad iustitiam“ (Rom. 4, 20 sqq.). Et similiter „omnis, qui credit in illum, non confundetur“ (Rom. 10, 11). Iudaei vero reiecti sunt, quia noluerunt credere: „Numquid Israel non cognovit? . . . Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem“ (Rom. 10, 19 sqq.). Ergo homini non est impossibilis negatio vel dubitatio in rebus fidei, ut est in multis rebus naturaliter evidentibus.

358. Quia possibilitas dubitationis a fide non excluditur, *possunt motus dubitationis oriri in homine fidei etiam independenter ab eius voluntate et contra eius voluntatem*. Ratio est quia in fide non determinatur intellectus ex evidentia obiecti, et ideo propter obscuritatem tum revelationis tum rei revelatae intellectui non est perfecte satisfactum, sed aliqua incitatio ad dubitandum possibilis est. „Quod enim credens assentiat his, quae credit, non provenit ex hoc, quod intellectus eius sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae intellectum inclinat ad hoc, quod illis creditis assentiat. Et inde est, quod in his, quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente“ (*S. Thom.*, De ver. q. 10, a. 12 ad 6).

Quo maior est haec obscuritas et inde oriens difficultas credendi (semper supposita necessaria certitudine praeambulorum fidei), eo maius est fidei meritum. „Haec est laus fidei, si, quod creditur, non videtur“ (*S. Augustinus*, In Io. tract. 79, n. 1; *M* 35, 1837). „Habet non tam veniam quam praemium ignorare quod credas“ (*S. Hilarius*, De Trin. l. 8, n. 10; *M* 10, 243). „Virtus fidei ex iis, quae visui non subiacent, constituta est“ (*S. Leo M.*, Serm. 69, c. 2; *M* 54, 377). „Privatio visionis facit ad laudem credulitatis“ (*S. Bonaventura*, In 3, dist. 24, exposit. text. dub. 1).

359. Ergo ratione indubitabilitatis, quae per evidentiam gignitur, fides deficit a certitudine scientiae. In quantum certitudo „importat eviden-

tiam eius, cui assentitur, sic fides non habet certitudinem“ (*S. Thom.*, De ver. q. 14, a. 1 ad 7). Qua de causa *Hugo Victor.* ait: „Fides est certitudo rerum absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta“ (De sacram. l. 1, P. 10; *M* 176, 331). Est scil. supra opinionem propter certitudinem infallibilitatis et adhaesionis, et est infra scientiam propter inevidentiam, quae relinquit potentiam dubitandi.

360. Ceterum quaedam hic notanda sunt: a) Evidentia eatenus reddit assensum certiore, quatenus intellectum firmiter coniungit cum vero. Quia autem evidentia non est unica causa connexionis intellectus cum vero, *potest accidere, ut maior sit certitudo, ubi minor est evidentia*, ut in fide, cuius causae sunt auctoritas Dei et auxilium gratiae, quae sunt meliores causae certitudinis quam ulla evidentia naturalis. Ergo certitudo fidei est simpliciter maior quam certitudo ullius cognitionis naturalis, licet secundum quid sit minor propter inevidentiam et dubitabilitatem.

361. b) Fidelis potest quidem pati involuntariam dubitationem, quando non elicit actum fidei; sed haec *dubitatio ipsum actum fidei numquam ingreditur neque eius certitudinem minuit*. Ipso actu fidei omnis motus dubitationis expellitur; nam actu fidei affirmamus rem revelatam ita et non aliter esse, quae affirmatio non consistit cum formidine, ne forte contrarium sit verum. „Dico dubitationes involuntarias, quas fideles experiri videntur in ipso actu fidei, succedere tantum actui fidei, non ibi consistere; sed quia sine mora perceptibili succedunt, videntur ei coexistere. Coexistere quidem possunt actui fidei apprehensiones seu actus, quibus intellectus percipit species iudiciorum formidolosorum in phantasia excitatas ab aliqua causa naturali vel a daemone, et hae apprehensiones confunduntur cum dubitationibus et iudiciis formidolosis. At numquam actibus fidei coexistunt iudicia formidolosa, quibus intellectus, licet involuntarie, iudicet rem revelatam fortasse aliter se habere, quae dicuntur iudicia dubitationis involuntariae“ (*Antoine*, De fide sect. 3, a. 1, § 2, obi. 5).

Alii vero theologi censent posse cum firmo assensu orto ex imperio voluntatis simul stare dubitationem indeliberatam rem fortasse aliter se habere. Ita *Schiffini* (De virtutibus infusis n. 133, III). Videtur haec fere esse quaestio psychologica potius quam theologica.

Pars II. Fides est certior omni naturali cognitione ratione infallibilitatis.

362. *In fide tum obiectum movens ad assensum tum subiectiva causa assensus magis cum falsitate pugnat quam causae ullius naturalis cognitionis*. Ergo fides ratione infallibilitatis est maior omni certitudine naturali. Nam motivum fidei est auctoritas Dei revelans (Prop. XII).

Est autem Deus summe verax (ibid. schol. 1), ut ei falsitas magis opponatur quam ulli motivo creato. Subiective autem homo actum fidei elicit non solis viribus naturalibus, sed gratia adiutus (Prop. X). Iam vero magis impossibile est hominem speciali gratiae adiutorio moveri ad assensum falsum, quam decipi in naturali cognitione. Quare *concilium tridentinum* certitudinem fidei vocat „absolutam et infallibilem certitudinem“ (sess. 6, can. 16; *Denz.* n. 826; cf. c. 9; *Denz.* n. 802).

Assensus igitur fidei supernaturalis talis est, ut ex interna constitutione eius in talem assensum non possit cadere falsum. Assensus omnes naturales, in quantum considerantur solum ut ab hoc subiecto procedentes et in eo inhaerentes, possunt et circa verum et circa falsum versari. E contra actus fidei supernaturalis eo ipso, quod procedit a principio informato gratia ad hoc data, ut hic assensus ponatur, absolute versari nequit circa falsum. Sub hoc respectu fides supernaturalis est etiam magis infallibilis quam fides theologica naturalis, quamquam haec quoque, si existeret, niteretur motivo infallibili, auctoritate divina. Nam non obstante obiecto motivo absolute infallibili fides naturalis cum hoc obiecto non uniretur vinculo subiectivo tam firmo quam fides supernaturalis.

Itaque fides supernaturalis iam ex subiectiva ratione actus essentialiter exigit, ut obiectum ita se habeat, sicut ipsa enuntiat.

363. Si vero homo conaretur actum fidei elicere circa id, quod falsum est, Deus per suam gratiam non concurreret, et ita actus fidei revera non fieret. *Per hoc fides differt a virtutibus voluntatis*, cuius obiectum non est verum, sed bonum. Itaque quia actus voluntatis potest manere actus virtutis, quamvis nitatur supposito falso, ut si volo ex misericordia subvenire homini, quem iudico indigentem, cum reapse non sit indigens, in hoc casu potest Deus per gratiam concurrere ad talem actum. Sed actus virtutis intellectualis essentialiter versatur circa verum; ergo deficiente vero deficit ratio virtutis intellectualis. Consequenter ad actum, quo falsum affirmatur, Deus non potest supernaturale auxilium dare, quia gratia ad hoc datur, ut homo agat sicut expedit. Numquam autem expedit intellectum affirmare falsum pro vero. Pius tamen credulitatis affectus potest esse bonus et ex gratia procedere, quando homo inculpabili errore conatur credere, quod non est revelatum.

364. *Fieri potest, ut homo per actum fidei admittat veritatem revelatam, et dein per falsum ratiocinium ex hac veritate falsam conclusionem deducat.* Quod si fit, fides remote tantum et per accidens causa assensus erronei est, quatenus materiam praebet, circa quam homo non recte operatur. Hoc autem in materia omnium virtutum contingit (supra n. 5). Neque tamen in hoc casu assensus falsae con-

clusionis a gratia et habitu fidei elicitive procedit, cum praemissa, quae fide creditur, sit causa universalis, quae de se indifferens est, ut cum hac vel illa praemissa secunda componatur ad ratiocinandum, sicut concursus Dei naturalis oblatus indifferens est, ut ab agente libero ad hunc vel illum actum determinetur. Virtus autem ad determinatum agendi modum inclinatur. Unde sicut Deus non dicitur causa peccati, ita actui fidei non est tribuendus effectus vitiosus, nisi addendo partialiter et per accidens. Saepe autem fit, ut causa bona propter concursum alterius concausae pravae per accidens aliquid conferat ad effectum vitiosum (*De Lugo*, De fide disp. 4, sect. 7).

Pars III. Fides est certior omni naturali cognitione ratione adhaesionis¹.

365. Fides est actus, quo rebus revelatis adhaeremus eo assensu, quem meretur auctoritas Dei revelantis. Atqui auctoritas Dei digna est, quae aestimetur super omne aliud motivum assensus. Ergo *fides est assensus aestimative vel appretiative summus*. Sane evidens est nos non honorare, sed iniuria afficere Deum, si vellemus eum non magis dignum iudicare, cui obsequium intellectuale praestaremus, quam quodcumque aliud motivum, et si non potius vellemus eum praeferre omnibus motivis in contrarium apparentibus².

366. Quare S. Scriptura docet testimonium Dei praefendum esse testimonio humano: „Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est“ (1 Io. 5, 9). Immo testimonio angeli: „Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit“ (Gal. 1, 8). Porro docet omnem scientiam cedere debere fidei: „Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi“ (2 Cor. 10, 4 5). „Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo. . . . Quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus“ (1 Cor. 1, 19 sqq.). Vel ipsi testimonio sensuum S. Petrus praefert fidem; nam postquam dixit se suis oculis vidisse transfigurationem Christi et suis auribus audivisse vocem de caelo, addit: „Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis

¹ Certitudinem adhaesionis multi vocant indubitabilitatem. Sed quia adhaesio solam voluntariam dubitationem excludit, non potentiam dubitandi, malo dicere fidem non habere indubitabilitatem, sed firmissimam adhaesionem; nam indubitabilitas significat potius impotentiam dubitandi. Vides esse quaestionem non de re, sed de modo loquendi.

² Haec firmitas adhaesionis etiam adesset in actu putativo fidei, si homo ex invincibili errore putaret sibi ob divinam revelationem aliquid esse credendum, quod reapse revelatum non est.

attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco“ (2 Petr. 1, 19). Quapropter: „O Timothee, depositum [fidei] custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt“ (1 Tim. 6, 20). „Sicut ergo accepistis Iesum Christum Dominum, in ipso ambulate, radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide, sicut et didicistis, abundantes in illo in gratiarum actione. Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum elementa mundi et non secundum Christum“ (Col. 2, 6 sqq.). Ergo fides praefenda est omnibus motivis contrariis.

367. SS. Patres idem docentes iam audivimus (supra n. 153 156). *Clemens Alex.*: „Est ergo fides praestantior scientia et eius criterium“ (Strom. I. 2, n. 4; *M* 8, 947). *S. Basilius*: Quivis „nosse debet Domini verba fide esse digniora quam suam ipsius persuasionem“ (Moral. Reg. 8; *M* 31, 714). *S. Augustinus*: „Si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest“ (Ep. 143, n. 7; *M* 33, 588). Ita alii SS. Patres, quos sequens *Richardus Vict.* ait: „Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus“ (De Trin. I. 1, c. 2; *M* 196, 891). Et *S. Thomas*: „Certitudo importat firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia“ (De ver. q. 14, a. 1 ad 7).

368. *Concilium vaticanum* docet: „Omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus... Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimae scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino“ (sess. 3, c. 4; *Denz.* n. 1797). „S. q. d. disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri, neque ab ecclesia proscribi possint, A. S.“ (De fide et rat. can. 2; *Denz.* n. 1817. Cf. n. 442 1620 1634 sqq. 1642 1656 1668 1674 1681 sqq. 1710 sq.).

Schol. 1. Quomodo intellegatur illud „super omnia“ in certitudine fidei.

369. Cum ad actum fidei concurrat et intellectus et voluntas, advertendum est „hanc firmam adhaesionem ad obiectum, quae requiritur in actu certo, non esse solam denominationem extrinsecam provenientem a voluntate alligante firmiter intellectum ad eum assensum

et volente potius mortem, quam quod intellectus ab eo recedat. . . . *Neque enim solum voluntas firmiter imperat, sed imperat assensum firmum. . . .* Dicimus assensum fidei debere etiam esse in se firmissimum adhaesione firmissima sibi intrinseca. Hunc enim et non alium assensum imperat pia affectio voluntatis, et firmitas ipsa fidei est obiectum imperatum. Nam si solum in voluntate esset intrinsece firmitas et non in ipso assensu, sequeretur, quod assensus ipse in se maneret intrinsece formidolosus atque adeo solum probabilis. Cum enim intellectus ipse sua firma adhaesione non excluderet formidinem, iam assensus ipse esset talis, cum quo non repugnaret formido actualis“ (*De Lugo*, De fide disp. 6, sect. 1, n. 16 sq.). Itaque non solum voluntas debet ita velle credere, ut per nullam spem boni et per nullum metum mali a pia credendi affectione abduci se sinat (firmitas affectiva), sed etiam intellectus sub imperio voluntatis debet ita adhaerere vero revelato, ut haec ipsa adhaesio sit firmissima super omnia (firmitas adhaesiva).

370. Iam de hac firmissima adhaesione intellectuali quaeritur, *quis sit terminus, cui per illud „super omnia“ veritas revelata praeferatur.* Constat fidem esse certam super omnem propositionem sibi adversantem. Nam cum ex duabus propositionibus contradictoriis una tantum possit esse obiective vera, altera autem solum apparenter, intellectus, cuius assensus nititur testimonio primae veritatis, hoc testimonium omni creato motivo contrario praeferre potest et debet.

371. Ceterum *pugna inter verum et verum accidere non potest.* Ergo si nobis videntur duae veritates, altera revelata, altera naturalis, inter se pugnare, a priori evidens est nos alterutram rem non bene perspexisse. Unde si tale quid occurrit, proxime inquirendum est, num altera veritas sit revera revelata et altera sit revera naturaliter certa. Neque statim dicendum est: Ego hoc vel illud censeo ad revelationem pertinere; ergo contrarium, quod naturaliter certum esse dicitur, est falsum. Nam nos possumus etiam aliquid falso putare revelatum, quod non est revelatum; quo in casu non habemus actum fidei, sed ad summum videmur nobis habere. Ergo *istud „super omnia“ ad ea tantum referendum est, quae comparantur cum iis, quae certo revelata esse constat*, e. g. cum iis, quae disertis definitionibus ecclesiae proponuntur. Unde omnia sine ulla haesitatione reiicienda sunt, quae cum certo revelatis certo pugnant. Hoc est, quod *concilium lateranense V* ait: „Omnem assertionem veritati *illuminatae* fidei contrariam omnino falsam esse definimus“ (*Denz. n. 738*).

372. Sicut autem constat quaedam certo esse revelata, ita etiam evidenter constat quaedam esse naturaliter certa, ut in dubium vocari non possint. Ita totum esse maius sua parte et similia tam per-

fecte a nobis cognoscuntur vera, ut possibilitas revelationis contrariae sit exclusa. Consequenter illud „super omnia“ ad haec non eo sensu refertur, quasi homo paratus esse deberet ad ea neganda, si contrarium a Deo revelaretur. Nam Deus non potest contrarium revelare; nemo autem debet esse paratus ad ea, quae sunt intrinsecus impossibilia. Unde assensum intellectus in contrarium ne condicionate quidem habere possumus; sed solum possumus per figuratam quandam locutionem exprimere promptitudinem voluntatis, ut: Si angelus caelestis mihi diceret aliquid contra revelationem divinam, non crederem. Sed tales suppositiones facere neque necesse est neque in plurimis condicionibus prudentiae consonum, cum eiusmodi hypotheses absurdi facile possint confusionem parare. Quare audiendi non sunt theologi, qui dicunt illud „super omnia“ debere necessario ad tales hypotheses referri et talia proposita debere fieri (cf. *De Lugo*, De fide disp. 6, n. 51 sqq.; *Wirceburg.* n. 205). Fidelibus potius dicendum est, quod ait *concilium vaticanum*: „Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur“ (sess. 3, c. 4; *Denz.* n. 1797). Unde haec regula statui potest: *Illud „super omnia“ ad ea tantum refertur, quae aliquo modo libertati voluntatis subiacent*, non vero ad ea, quae sunt naturaliter evidentialia et intellectum necessitant. Infallibilitas vero actus supernaturalis maior est infallibilitate cuiuscumque actus humani naturalis. Cf. *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI, 340 sqq.

Schol. 2. De accidentalī firmitate fidei.

373. Essentialis fidei firmitas in eo consistit, ut vidimus, quod quis divinum testimonium appretiat ut melius motivum quam omnia alia. Haec firmitas aequaliter in omni actu fidei invenitur. Sed praeter hanc videmus adesse etiam aliam firmitatem, quae minime in omnibus aequalis est (*S. Thomas* 2, 2, q. 5, a. 4). Nam alii prae aliis cum maiore fervore actus fidei eliciunt, facilius et saepius hos actus repetunt, minus expositi sunt periculo amittendi fidem. Ratio est quia unus habet maiorem gratiam tum in intellectu tum in voluntate ad credendum quam alius. Porro ex repetitis actibus fides uni est magis conaturalis et suavior quam alii. Immo etiam variae causae naturales ad hoc concurrere possunt, ut perspicacior intellectus. Certe vita a vitiis immunis et virtutum studio dedita multum confert ad animum erga res divinitus revelatas melius disponendum et iis firmitus applicandum, sicut e contra nonnulla vitia, maxime carnalia, sunt fidei firmitati valde nociva (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 15, a. 3); nam libentius

ut vera admittimus ea, quae nobis placent et consona sunt, quam contraria.

Possumus hanc firmitatem vocare *intensitatem fidei*, cuius intensitatis certus gradus in fide non magis quam in aliis virtutibus essentialiter requiritur, sed in ea continuus progressus et etiam regressus fieri potest. Ceterum sicut gradus intensitatis non percipiuntur nisi valde confuse, ita obiectum praecepti esse nequeunt (cf. supra n. 14 65. 70 sqq.).

Schol. 3. De universali dubitatione Hermesii.

374. *Concilium vaticanum* hunc canonem (6 de fide) statuit: „S. q. d. parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, A. S.“ (*Denz. n. 1815*).

375. Quo canone imprimis feritur *Hermesii* sententia, qui docet ad demonstrandas veritates catholicas secundum normam scientiae necesse esse de singulis serio dubitare, donec solutis omnibus difficultatibus absoluta necessitas rationis ad illas veritates admittendas perspiciatur (cf. supra n. 139 169). Patet voluntariam et seriam dubitationem de rebus revelatis pugnare cum fidei constantia, quae lege divina praecipitur (cf. *Denz. n. 1618 sqq. Coll. Lac. VII, col. 530 sq.*). Pugnatur etiam cum aliis praeceptis, ut cum susceptione sacramentorum, et generatim cum cultu catholico; nam eum aut omittit dubitans et peccat; aut eum frequentat et est hypocrita, quia externis actibus significat, quod intus non credit. Hoc etiam magis valet, si ille dubitans ex officio debet fideles res fidei docere. Neque verum est firmitatem fidei obstare inquisitioni scientificae. Nam scientia non postulat, ut ea, quae aliunde nota sunt, in dubium vocentur, sed ut ad probandum ea tantum assumantur, quae huic scientiae propria sunt. Certe mathematicus, ut sit verus mathematicus, non debet experientiam suam in dubium vocare, sed solum debet in probationibus suis secundum praecepta mathesis procedere. Similiter scientia theologica non postulat, ut omnia, quae credidimus, pro dubiis habeamus; sed ut rationibus philosophicis et historicis probemus auctoritatem Dei revelantis, et haec vel illa revera a Deo revelata esse ostendamus. Cur hac via rationi et scientiae non satisfiat, plane non apparet.

376. Philosophus christianus in probatione veritatum naturalium non utitur argumentis ex revelatione depromptis ut suae scientiae internis, sed argumentis independentem a revelatione positiva validis theses suas stabilire debet. Fidei vero dogmata ei externam tantum normam

praebent, qua se dirigere potest ad verum facilius inveniendum et errores certius cavendos, sicut etiam mathematico saepe usui esse potest, si ex experientia scit, quo per computationes venire oporteat.

Dubitationem quoque methodicam quam vocant philosophus christianus adhibere potest, i. e. potest sibi dicere: Si ex revelatione nihil de hac vel illa re scirem, quomodo in eius investigatione procedendum esset? Haec est pura abstractio, quae licita est nec quicquam commune habet cum positiva dubitatione Hermesii. (De relatione philosophiae ad fidem cf. *Franzelin*, De trad. p. 712 sqq.).

Prop. XXII. Is, qui fidem sub magisterio ecclesiae catholicae rite amplexus est, numquam habere potest rationem sufficientem deficiendi a fide, quamquam non constat numquam sine peccato formali haeresis fieri posse, ut quis hanc fidem mutet vel in dubium revocet. Prior pars de fide.

377. Ante primum actum fidei praerequiritur notitia certa auctoritatis Dei et facti revelationis (Prop. XVI). Si haec certitudo est absoluta, i. e. prae omni intellectu sufficiens, patet numquam adesse posse rationem abiciendi fidem, quia numquam potest esse ratio mutandi assensum infallibiliter nexum cum vero. Sed potest aliquis ad fidem pervenire cum certitudine praeambulorum respectiva tantum (ibid. schol.). Quid tunc? Quid, si viro non iam sufficiunt rationes, quae puero sufficebant? Quid, si quis audit difficultates, quas solvere non potest? Nonne pueri multa pro certis habent, quae a viris incerta cognoscuntur et negantur?

378. Docet *concilium vaticanum* (De fide c. 3): „Ut officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut per-

severent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est condicio eorum, qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur. Illi enim, qui fidem sub ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi“ (Denz. n. 1793).

379. His Vaticani verbis continetur responsum ad propositam difficultatem. Itaque *duplici de causa catholicus numquam habere potest sufficientem rationem deficiendi a fide*: a) quia numquam deest ei motivum obiectivum credibilitatis, eius intellectui proportionatum, b) quia ei non deest gratia, nisi ipse gratiae deest.

380. *Ecclesia catholica est motivum credibilitatis absolute sufficiens pro omni homine ratione utente.* Ergo nihil requiritur, nisi ut hoc motivum debito modo apprehendatur. Iam vero quo magis intellectus hominis evolvitur, eo magis homo aptus fit ad hoc motivum melius perspicendum. Porro omni homini incumbit officium proficiendi in notitia religionis, ita saltem ut semper compos sit eliciendi actus fidei et cavendi pericula fidei imminetia. Unde quivis catholicus debet audiendo vel legendo manere sub influxu magisterii ecclesiastici, ut crescente facultate intellegendi crescat ipsa intellectio; nam sicut intellectus capax est evolutionis, ita evolutionis capax est fidei probatio et singulis ingeniis et necessitatibus accommodari potest. Hoc eo magis verum est, quod ecclesia non est ad instar documenti mortui, sed est vivens magisterium, quod adiri, cui difficultates proponi possunt. Brevi, si homo vere catholice vivit et studiosus est progressus in rebus religiosis, non apparet tam arduum intellectu, quomodo semper manere possit in ea fide, quam puer susceperit ob motiva tum tantum pro statu puerili sufficientia. Si viro non sufficiunt rationes pueri, debet meliores addiscere. Si ipse difficultates non potest solvere, debet consulere alios, qui possunt. Neque qui vere certus est, ob quamlibet insurgentem difficultatem, quam non statim solvere potest, dubitare incipit, sed potius sibi persuadet difficultatem solvi posse neque in ea esse obiectivam rationem certitudinis eversivam. Hae considerationes satis ostendunt, quomodo haec res in communi conditione catholicorum explicanda sit (cf. supra n. 297 sqq.).

381. *Sed adsunt interdum condiciones particulares, quae maiorem difficultatem creare videntur.* Extra statum quaestionis est casus, in quo quis supponitur sine necessaria instructione et certitudine se ecclesiae adiunxisse. Sed pertinet huc casus, qui utique possibilis est, quod quis iam in pueritia coniectus est in societatem haeticorum vel infidelium, ubi multas quidem obiectiones contra fidem audit, sed non habuit, a quo solutionem difficultatum audiret. Ad hoc respondendum

est: Si quis voluntarie se conicit in periculum amittendi fidem vel voluntarie in hoc periculo manet, iam peccatum committit et sibi adscribere debet sequelas huius peccati. Sed si quis necessitate coactus in talibus condicionibus vivit, et facit, quod in se est, et maxime si indefessus est in orando, *gratia Dei, etiam singularis, ei non deerit*. „Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non impropere, et dabitur ei“ (Iac. 1, 5). Si Deus omnibus dat, certe dat homini in tali necessitate posito. Unde qui fideliter perseverat in orando, *gratia* eum iuvabit et supplebit quae desunt ex parte auxiliorum externorum; et ita qui fideliter oraverit, a fide non deficiet. Hoc est quod Vaticanum docet: Deus non deserit, nisi deseratur. Quare theologi concilii ad verba, quae supra attulimus, adnotant (Coll. Lac. VII, col. 532): „Error, de quo hic agitur, repugnat doctrinae catholicae et revelatae . . . de credibilitate totius veritatis revelatae, ut revelatio ab ecclesia catholica proponitur et praedicatur, atque de incommutabili certitudine etiam pro rudibus citra inquisitionem scientificam et philosophicam“, et allegant verba *Tertulliani*: „Unius enim et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum, quod credidisti, dum hoc insuper credis aliud non esse credendum ideoque nec inquirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. De hoc quidem si quis dubitat, constabit penes nos esse id, quod a Christo institutum est“ (De praescr. c. 9; *M* 2, 23). Ergo non de obiectiva tantum certitudine sermo est, sed etiam de subiectiva.

382. Ceterum hic non agitur de omnibus et singulis doctrinis fidei, de quibus sine dubio fieri potest, ut quis inculpabiliter erret, praesertim si sunt magis reconditae et rarius exponuntur, sed *quaestio est, num quis sine sua culpa eo devenire possit, ut iudicet ecclesiam catholicam non esse veram ecclesiam Christi*. In hac enim veritate, quae est fundamentum totius vitae religiosae et moralis, Deus hominem fidelem inculpabiliter errare non patietur; nam sane ecclesiam deserere est maximum damnum spirituale, quod homini in hac vita obvenire potest. „Videte vosmet ipsos, ne perdatis quae operati estis, sed ut mercedem plenam accipiat. Omnis, qui recedit et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet. Qui permanet in doctrina, hic et Patrem et Filium habet. Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum nec Ave ei dixeritis. Qui enim dicit illi Ave, communicat operibus eius malignis“ (2 Io. 8 sqq.). „Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei . . . teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem . . . non deserentes collectionem nostram. . . . Iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non sumus sub-

tractionis filii in perditionem, sed fidei in acquisitionem animae“ (Hebr. 10, 22 sqq.). Ita loquitur apostolus ad iudaeos, qui erant in periculo deficiendi ab ecclesia. Iam vero non est probabile Deum permittere velle, ut homo sine sua culpa in hoc maximum malum incidat. „Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit“ (*Symbol. athanas.*). „Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adiuvante, retinere et confiteri atque a meis subditis seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri et doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum spondeo, voveo ac iuro. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei evangelia“ (*Profess. fid. trid.*; *Denz.* n. 1000).

383. Nihilominus *concedi potest posse fieri, ut aliqua defectio ab ecclesia catholica non sit formalis haeresis*. Quamvis enim Deus non deserat, nisi deseratur, non est tamen sola haeresis, per quam homo deserit Deum, sed alia quoque peccata. Per quodvis autem peccatum mortale et maxime per repetita peccata homo se indignum reddit speciali providentiâ divina. Iam vero potest accidere, ut homo vivat in iis condicionibus, in quibus sine singulari Dei protectione non possit moraliter superare difficultates perseverantiae suae in fide obstantes, sed eo perveniat, ut sibi persuadeat se licite posse, immo forte debere relinquere ecclesiam catholicam. Itaque si eo usque res processit, ut non iam perspiciat obligationem permanendi in fide catholica, abiciendo hanc fidem non committit peccatum formalis haeresis, sed haec defectio est peccaminosa in causa, quatenus libere suis peccatis se privavit illa speciali protectione divina. Cf. *Kleutgen*, *Theologie der Vorzeit* V, n. 642.

384. *Immo potest quis peccando contra ipsam fidem devenire ad defectionem sine formali haeresi*. Nam si quis neglexit debitam instructionem, si rarissime actum fidei elicit, si in pericula voluntarie se confert, si non orat, ut debet; haec et alia sunt peccata contra fidem, sed non sunt haeresis. Atqui intellegitur, quomodo per tales negligentias et peccata possit alicuius intellectus paulatim ita obscurari et voluntas infirmari circa obligationem permanendi in fide catholica, ut perseverantia in fide fiat ei impossibilis. Haec quidem impossibilitas est graviter peccaminosa in causa, sed non est formalis haeresis neque causat formalem haeresim. Attamen quia hoc ipsum in causa peccaminosum est, quod homo sibi videtur habere iustam causam mutandi fidem, verum manet eum non solum obiective, sed ne subiective quidem habere iustam causam talis mutationis. Ceterum quamdiu talis homo non formaliter incidit in infidelitatem vel hae-

resim, habitum fidei infusum non amittit (cf. *De Lugo*, De fide disp. 17, sect. 5, n. 82).

385. Utrum reapse tales defectiones fiant sine formali haeresi necne, non possumus cum certitudine diiudicare, sed debemus iudicio Dei relinquare; sed neque ex altera parte probari potest hoc esse impossibile, et hoc est totum, quod volumus. In concilio vaticano theologi adnotantes doctrinam concilii, de qua (supra n. 378 sq.) diximus, aiunt: „Neque in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis, sed materialis haereticus foret (*Tanner*, De fide q. 2, dub. 5, n. 139. *Platelius*, De fide n. 61). Haec quidem nisi cautissime explicentur, periculose disputantur, sed ab haeresi, quae sacro concilio examinanda proponitur, sunt alienissima“ (Coll. Lac. VII, col. 534 sq.). Cf. *Granderaeth* (Constit. dogm. 61 sqq.), qui defendit secundum mentem concilii ne de ullo quidem peccato in tali defectione necessario cogitandum esse, id quod nimium videtur. Cf. *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI, 313 sqq.

Schol. De differentia fidei in catholicis et in asseclis sectarum.

386. Sola ecclesia catholica iis notis a Deo instructa est, quae, quo magis perspiciuntur, eo clarius eam ostendunt veram ecclesiam Christi. Sectae vero ut sectae nullam notam exhibent, ob quam appareant vera ecclesia Christi, sed vera motiva credibilitatis relate ad ea tantum proponere possunt, quae cum ecclesia catholica communia habent. Unde possunt quidem asseclas suos per accidens inducere ad amplectenda fide divina ea dogmata, quae iis cum vera ecclesia sunt communia, et relate ad haec dogmata fides haereticorum materialium potest esse divina et habere necessariam firmitatem; sed pro ipsa secta, ut opponitur verae ecclesiae, nullum verum motivum credibilitatis, nulla fides divina exsistit, quapropter ex natura rei progressus notitiae abducit homines bonae voluntatis a secta et adducit ad ecclesiam.

Insuper gratia Dei, quae impellit homines ad amplectendam et servandam fidem catholicam, excitat heterodoxos ad relinquendam sectam suam. Itaque pia vita, oratio aliaque media, quibus gratia impetratur, sunt totidem gressus a secta ad veram ecclesiam. Historia testis est eos heterodoxos, qui cum vera pietate et humili erga Deum subiectione salutis suae student, facilius quam alios ad ecclesiam converti.

387. Ergo quia in hac re agitur solum de secta, ut opponitur ecclesiae a Christo institutae, non de iis doctrinis, quae haereticis communes sunt cum ecclesia, patet, quam recte doceat Vaticanum plane imparem esse condicionem catholicorum et haereticorum, quia *haereticis ut haereticis et vera motiva credibilitatis et gratia Dei desunt*. Ceterum quatenus sunt christiani bona fide fruenter, nihil est in iis, quod corrigatur et mutetur.

De hac re ait *S. Augustinus*: „Quemadmodum iudaeus, cum ad nos venerit, ut christianus fiat, non in eo destruimus bona Dei, sed mala ipsius; nam quod errat non credendo, quod Christus iam venerit natusque et passus sit et resurrexerit, hoc emendamus . . . quod vero unum Deum colendum credit, qui fecit caelum et terram, quod omnia idola gentium detestatur, quod futurum exspectat iudicium, quod vitam sperat aeternam, quod de carnis resurrectione non dubitat, laudamus, approbamus, agnoscimus. Sicut credebat credenda, sicut tenebat tenenda, firmamus. Ita etiam, cum ad nos venit schismaticus vel haereticus, ut catholicus fiat, schisma eius et haeresim dissuadendo et destruendo rescindimus, sacramenta vero christiana, si eadem in illo invenimus, et quidquid aliud veri tenet, absit ut violemus. . . . Sicut ergo dicitur iudaeo: Tene fidem resurrectionis, sicut tenebas, sed crede iam Christum resurrexisse a mortuis quod non credebas . . . sic etiam haeretico dicitur, qui sacramenta christiana, sicut in ecclesia catholica traduntur, nulla sua falsitate mutavit: Tene christianum baptismum in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut tenebas; sed agnosce Christi ecclesiam toto, sicut prophetatum est, orbe crescentem“ (De unico bapt. contra Petil. n. 4 sqq.; *M* 43, 596 sqq.).

Itaque quae haereticus fide divina credidit, non sunt ei in dubium revocanda; illa vero, quae Deo credere non potuit, sed humana opinione ductus errando admisit, recte ei dicuntur denuo examinanda. Cumque ipse non agnoscat suam sectam infallibilem regulam veritatis revelatae, nullatenus cum suis principiis pugnat porro inquirendo et dubitando. Sed catholicus, qui firmiter credit ecclesiam esse magistram veritatis infallibilem, non potest de eius doctrina dubitare, quin a sua persuasionem deficiat et fidem suam deneget. Si haereticus catholicum ad se pertrahere nititur, dicit ei: Desere, abnega, damna totum, quod hactenus credidisti. Si catholicus ad se invitat haereticum, dicit ei: Tene bona, quae habes, et acquire, quae non habes; noli abnegare fidem veram, quam hactenus habuisti, sed perface eam. Itaque nobis plane constamus, si catholicis illicitum esse dicimus dubitare; et si nihilominus haereticos ad dubitandum adhortamur, etiamsi eos bonae fidei esse supponamus.

SECTIO VI.

DE UNIVERSALITATE FIDEI.

Prop. XXIII. Fides debet esse universalis; quare is, qui haeretico spiritu negat vel in dubium revocat unam doctrinam revelatam, non potest fide divina credere aliam doctrinam revelatam. Theologicae certa (Sum. 2, 2, q. 5, a. 3).

388. *Motivum fidei est ex natura sua universalissimum tum pro intellectu tum pro voluntate.* Nam Deus revelans est is, qui possit et debeat a nobis postulare, ut sibi absolutum et universale obsequium exhibeamus sine ulla condicione et restrictione, facientes quae nobis praecipit, et credentes quae nobis dicit. Ad fidem autem utrumque necessario concurrat et obsequium voluntatis et obsequium intellectus, quia, ut credat fide divina, debet homo paratus esse et ad audiendum Deum, quoties Deus ei loqui vult, et ad assentiendum propter Deum omnibus, quae Deus revelat. Si aut unum aut alterum deest, fides fit impossibilis. Consideremus prius dispositionem voluntatis. Fac hominem dicere Deo: Volo quidem te audire, quando mihi dicis, quae mihi placent, et quamdiu mihi placent; sed si mihi non placent vel placere cessant, non audiam te: talis homo Deum non honorat, sed contumelia afficit et destituitur pio illo credulitatis affectu, sine quo, teste *concilio arausicano II* (can. 5; *Denz.* n. 178), fides non existit. Iste homo non vult se subicere divinae auctoritati revelanti propter ipsam, sed vult hoc vel illud, quod revelatum est, admittere ob aliam rationem. Nam si supremam Dei sapientiam et veracitatem vellet colere, ut decet, non minus subiceret se, quando revelata non placent, quam quando placent. Itaque iste homo decipit se ipsum, si putat se ex reverentia divinae auctoritatis velle in quibusdam intellectum subicere, cum in aliis nolit. Nam auctoritas divina talis est, ut partialem cultum non admittat, sed aut totalem aut nullum, ut ait *concilium vaticanum*: „Cum homo a Deo tamquam creatore et domino suo totus dependeat et ratio creata increatae veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1789). Ideo ad praeceptum nos subiciendi revelationi divinae applicari potest, quod ait S. Iacobus: „Quicumque totam legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus“ (Iac. 2, 10); quia per transgressionem unius abiecit formalem rationem debitae observantiae omnium.

389. Communissime homines perveniunt ad peccatum infidelitatis quae-
rendo praetextus contra factum revelationis, quando haec proponit
ingrata. Nam ut plurimum non dicunt: Licet Deus hoc vel illud
revelaverit, tamen non credo; sed potius *quando res ingrata credenda
proponitur, mala voluntate student sibi persuadere Deum hoc non reve-*

lasse, dicentes e. g. aliquem textum Scripturae non esse genuinum, vel concilium non fuisse vere oecumenicum; vel alios similes praetextus quaerunt, quibus conantur luci revelationis sufficienter propositae tenebras offundere et se ab officio credendi ingrata extricare. Itaque ad evadendum hoc officium credendi creant sibi ignorantiam voluntariam, quae, quia a peccato non excusat, destruit pium credulitatis affectum ad fidem theologicam necessarium, *et sic fiunt haeretici formales, non quia diserte negant Deum vera dicere, sed quia, ne Deo credant, sibi fidem impossibilem reddunt.* Haec autem dispositio incompossibilis est cum fide divina. Quod nisi ita esset, facillimum foret cavere ab haeresi sine obligatione credendi; nam sufficeret dicere: Si Deus revelasset hoc vel illud, crederem; at non admitto Deum hoc revelasse. Certe pugnat cum sana ratione hanc censere sufficientem excusationem. De qua re aiunt theologi concilii vaticani: „Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt, peccatum contra fidem in eo solummodo est, quod admisso facto revelationis Deo non credatur et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi monstrum inter homines vix occurrit; sed infidelitas, quae damnatur, etiam illa est, quod, dum veritas tamquam revelata sufficienter proposita est, illa revelata esse negatur, et ita fides in hac hypothesei propositionis sufficientis debita non praestatur. Hanc enim subiectionem rationalis creaturae et captivitatem omnis intellectus infinita maiestas, veritas et sapientia, h. e. auctoritas Dei loquentis, postulat“ (Coll. Lac. VII, col. 531). „Colliges haeticum, etsi non neget divinam revelationem esse infallibilem, sed solum articulum esse revelatum, quem firmissime vellet credere, si sciret esse revelatum, esse tamen iniuriam divinae auctoritati, quia negat articulum esse revelatum, non quomodocumque, sed praesupposita sufficienti eius propositione ut revelati. Per quod gravem facit iniuriam divinae auctoritati, sicut faceret regi, qui regis testimonio sibi sufficienter proposito nollet deferre, ac proinde cum tali actu stare nequit pia affectio supremum divinae veracitati cultum exhibendi, qualis praerequitur ad supernaturalem assensum fidei ex toto corde et super omnia“ (*Platel*, De fide n. 269). Peccatum infidelitatis, sicut omne peccatum, proxime committitur per voluntatem. Voluntas autem infidelem se exhibet, non solum cum intellectum impellit ad negandum id, quod Deus dixit, sed etiam cum ad declinandum officium credendi creat voluntarias difficultates vel destruit ea, quae ad fidem necessario praerequiruntur (cf. *Pallavicinus*, Hist. concilii trid. l. 6, c. 18, n. 4).

390. Si vero consideramus ipsum assensum intellectus, multo magis apparet impossibile esse credere unum articulum fide divina et simul negare alterum articulum, quem negans a Deo revelatum esse concedat. Nam hoc est dicere Deum posse et vera et falsa revelare. Atqui si Deus falsa revelare potest, divina auctoritas non est motivum as-

sentiendi rebus revelatis et multo minus motivum assensus firmissimi super omnia. Ergo qui non concedit sine ulla dubitatione divinam revelationem semper et in omnibus esse absolute infallibilem, non potest propter hanc revelationem ullum articulum fide divina credere. Nam quia auctoritas divina est motivum essenziale pro omni actu fidei theologiae, et quia haec auctoritas logice destruitur omni dubitatione de eius veracitate, dubitans vel negans adimit sibi medium essentialiter requisitum ad assensum fidei.

391. De Hymenaeo, qui docebat resurrectionem esse iam factam (2 Tim. 2, 18), apostolus ait eum circa fidem naufragavisse (1 Tim. 1, 19). Ergo is, qui unum articulum negat, alios vero retinet, naufragium fidei facit, i. e. fidem totaliter perdit. Idem patet ex verbis, quibus apostolus tales homines describit (2 Tim. 3, 1 sqq.).

S. Augustinus manichaeis obicit: „Qui in evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam evangelio creditis“ (Contra Faust. l. 17, c. 3; *M* 42, 342). *S. Ambrosius*: „Negat Christum, qui non omnia, quae Christi sunt, confitetur“ (In Luc. l. 6, n. 101; *M* 15, 1695). *Tertullianus*: „Si haeretici sunt, christiani esse non possunt“ (Praescript. c. 37; *M* 2, 51). *S. Athanasius*: „Non christiani sunt, sed ariani sunt“ (Contra arian. or. 1, n. 3; *M* 26, 15). Similiter alii SS. Patres *S. Thomas* ait: „Manifestum est, quod talis haeticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem“ (2, 2, q. 5, a. 3). Secundum *concilium tridentinum* quavis infidelitate fides amittitur (sess. 6, c. 10; *Denz.* n. 808). Habitum vero fidei per infidelitatem non physice destrui, sed moraliter expelli, vide supra n. 83 et De gratia V, n. 374 (cf. *Suarez*, De fide disp. 7, sect. 4).

392. Facilitas credendi quosdam articulos, quam retinet homo in haeresim lapsus, est habitus acquisitus ex praecedentibus actibus, non vero est habitus supernaturalis.

Ceterum concedi potest haeticum, qui non negat veracitatem divinam, sed solum studet sibi persuadere factam non esse revelationem rei difficilis et sibi ingratae, posse simul ex voluntatis imperio habere assensum similem fidei circa res faciles et iucundas a Deo revelatas, immo hunc assensum posse esse ex speciali Dei adiutorio, quamvis non procedat ex pio credulitatis affectu, qui ad fidem theologicam proprie dictam necessarius sit (cf. *Platel*, De fide n. 272). Ad hunc assensum revelatio se pure habet ut proponens obiectum assensus; homo autem non ex reverentia auctoritatis divinae assensum eligit, sed quia obiectum assensus est acceptabile. Obiecto autem vero assentire non est malum, sed bonum, et ideo quando haeticus ut vera admittit, quae revelata sunt, hic assensus non est peccaminosus nec vituperandus, et ideo Deus etiam speciali adiutorio hominem ad

hunc assensum iuvare potest; nihilominus non est assensus, qualis ad iustificationem praerequitur, neque est fides subiective theologica, sed solum obiective theologica, quatenus admittitur doctrina pertinens ad fidem obiective sumptam.

Alii talem assensum vocant *fidem imperfectam*, quam dicunt procedere ex affectu erga divinam auctoritatem iucunda revelantem (cf. *Wirceburg.* n. 222). At si ratio iucundi aut iniucundi est motivum admittendi aut respuendi auctoritatem divinam, affectus proprie non fertur in hanc auctoritatem sed in illam iucunditatem. Auctoritas testificationis divinae etiam relate ad nos multo magis consistit in indivisibili quam amabilitas bonitatis divinae. Nam quamdiu testis non concipitur ut testis absolute infallibilis et verax, assensus fidei theologicae repugnat. Bonitas vero divina relate ad nos in hac vita adiunctum habet apparens quoddam malum, quatenus retrahit nos a fruitione multorum bonorum inferiorum. Unde fieri potest, ut quis bonitati divinae velit sacrificare quaedam bona creata, non tamen omnia, quae debet. Sed velle quaedam admittere ob testimonium veritatis infinitae et simul negare quaedam ab eadem veritate infinita revelata, haec videtur contradictio in terminis. Ideo concipi quidem potest quaedam dilectio Dei, qua Deus non diligitur super omnia; at fides theologica partialis concipi non posse videtur.

393. Ex altera parte in homine fidei illud universale propositum credendi omnia, quae sufficienter proponuntur ut revelata, non est confundendum cum ipso assensu fidei, quasi etiam hic virtualiter et implicite se extendat ad omnia, quae tali modo proponuntur. Nam cum respectiva certitudine potest aliquid ut revelatum proponi, quod reapse non est revelatum (supra n. 305 sqq.), quo in casu assensus fidei non fit neque fieri potest (supra n. 363); ergo neque implicite fides ad talia se extendit. Motivum vero piaie credulitatis est honestas, quae cernitur in promptitudine reverendi revelationem divinam sufficienter propositam, quae honestas manet, etsi iudicium theoreticum de facto alicuius particularis revelationis sit erroneum; ergo pius credulitatis affectus potest versari circa ea quoque, quae apparenter tantum sunt revelata. (Cf. *Wirceburg.* n. 222 sqq., quorum tamen expositio non plane bona et recta videtur.)

SECTIO VII.

DE OBSCURITATE FIDEI.

Prop. XXIV. Fides theologica est obscura, quia per fidem obiecta non videntur, sed ob externam auctoritatem Dei non visi admittuntur. Theologie certa (Sum. 1, q. 32, a. 1).

394. S. Scriptura saepe docet per fidem obiecta non videri. Secundum S. Paulum fides est *ἐλεγχος ὃν βλέπομένων* (Hebr. 11, 1). Et ideo

fides, ut ibidem ait, est fundamentum spei. Nam si viderentur bona, quae nunc sperantur, non iam sperarentur, sed possiderentur. „Spes [i. e. obiectum spei], quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?“ (Rom. 8, 24.) Interim autem non possidemus, sed speramus; „per fidem enim ambulamus et non per speciem“ (2 Cor. 5, 7). „Simili modo, quo alibi visioni per speculum in aenigmate visionem facie ad faciem (1 Cor. 13, 12), hic ambulationi per fidem ambulationem per speciem, i. e. mediatae et obscurae rerum aeternarum cognitioni, quam fides praebet, immediatam visionem et fruitionem, quam earum praesentia praebet, inter se opponit. . . . Itaque anima, quamdiu in corpore mortali inhabitat, in tempore (vel regno) fidei commoratur, in quo res aeternae, cum non videantur, sola fide apprehenduntur et tenentur; ex corpore autem egrediens in tempus (vel regnum) speciei intrat, in quo media inter res aeternas conversabitur earumque formis visibilibus quasi circumfusa aspectu earum fruetur“ (*Cornely*, In 2 Cor. 5, 7). Ideo nunc per fidem contemplamur non „quae videntur, sed quae non videntur; quae enim videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna sunt“ (2 Cor. 4, 18). „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum“ (1 Cor. 13, 12). Ergo fides non est visio nisi obscura et mediata seu visio improprie dicta, qua obiectum non immediate percipitur, sed ad analogiam aliarum rerum cognoscitur. (Cf. tract. de Deo uno II, n. 61 sqq.)

395. Idem docent SS. Patres. Ita *S. Augustinus*: „Quid est fides, nisi credere, quod non vides?“ (In Io. tract. 40, n. 9; *M* 35, 1690.) *S. Ioannes Chrysostomus*: Fides „si est argumentum eorum, quae non videntur, quid ea vultis videre, ut a fide excidatis et a iustitia, si quidem iustus ex fide vivet? Vos autem, si ea vultis videre, non estis amplius fideles“ (In Hebr. hom. 21, n. 2; *M* 63, 151). *S. Gregor. M.*: „Hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi non iam potest, quod videri potest“ (Dial. I. 4, c. 6; *M* 77, 329). SS. *Hilarii, Ambrosii, Bernardi* dicta supra (n. 137 358) habes. Cf. *conc. vatic.* (sess. 3, c. 3 4; *Denz.* n. 1789 1796).

396. Itaque fontes theologici evidenter docent fidem non esse visionem. Visio sensu maxime stricto est immediata perceptio obiecti. Latiore etiam sensu videri dicuntur, quae cognoscuntur ex principiis internis. Hac ratione quaevis scientifica cognitio est visio in oppositione ad fidem, quae est ex auditu, i. e. ex aliorum testimonio sine interna perspicientia rerum. *Hoc igitur fides divina commune habet cum fide humana, quod non confert perspicientiam internae veritatis rerum.* Quare sub hoc respectu a SS. Patribus fides divina saepe comparatur cum fide humana (cf. supra n. 199). Per hoc Deo obsequium intellectuale praestamus, quod propter auctoritatem Dei loquentis iis, quae non

videmus, assentimus. Itaque imprimis hoc sensu fides est obscura, quod ipsa formaliter non est visio, sed assensus sine perspicientia internae veritatis.

397. At plus significat obscuritas fidei¹. Nam teste S. Scriptura (1 Cor. 13, 10) et SS. Patribus, quando adest visio, fides cessat. Ergo *fides non solum non est visio, sed neque cum visione componi potest*. Neque difficile est hoc intellegere. Nam fidei theologicae *obiectum principale* sunt res aeternae, i. e. Deus, ut est in se cum suis perfectionibus absolutis et relativis, aliquando a nobis visione beatifica possidendus; alia vero eatenus tantum sunt *obiecta secundaria* fidei, quatenus ad Deum ipsum referuntur. Iam vero Deum videre, ut est in se, est cognitio, quae imperfectionem fidei inhaerentem non minus excludit quam perfecta scientia opinionem. Nam Deo clare proposito, ut est in se, statim rapitur intellectus ad assensum, sine possibilitate formidandi, et ad adhaesionem firmissimam. Ergo excluditur assensus liber et obsequium intellectuale et voluntaria expulsio dubitationis, quae sunt elementa fidei essentialia, ut vidimus. Atqui actus et habitus, qui circa proprium obiectum (attributionis) non potest versari, nisi in quantum est non visum, recte dicitur esse essentialiter de non visis. Nam licet quaedam eius obiecta secundaria aliunde sint visa vel scita, hoc non mutat vel specificat illum actum vel habitum. „Veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione, prout est non apparens; quod patet ex definitione apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti“ (S. Thomas, De ver. q. 14, a. 3 ad 6). Fides igitur eatenus tantum vocari potest scientia, illuminatio etc., quatenus nos certos reddit de rebus absconditis, non quatenus dat internam rei notitiam.

398. Est autem notandum fidem hic considerari, ut est fundamentum religionis christianae (seu generatim vitae supernaturalis), non fidem in abstracto et ut potest fortasse esse in alio ordine (supra n. 394). Neque enim ex conceptu repugnat Deum revelare aliquam rem creatam sine ullo respectu ad res aeternas. At *fides christiana, quae est fundamentum rerum sperandarum, habet pro obiecto Deum, ut est in se et aliquando a nobis per visionem beatificam possidendus, seu Deum secundum mysteria a saeculo abscondita, quae naturali ratione non possunt attingi*. Quare Christus proponens se ut magistrum fidei ait: „Amen, amen, dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur. . . . Et nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo“ (Io. 3, 11 sqq.). Et apostolus de sua legatione ait: „Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita

¹ Cf. *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI 435 sqq.

est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit . . . sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum" (1 Cor. 2, 7 sqq.). Ergo non ad annuntianda ea, quae naturaliter de Deo nota sunt, facta est revelatio christiana, quamvis secundario etiam ad haec referatur, sed ad annuntianda mysteria divina; et ita fides christiana essentialiter est de non visis. „Est obiectum fidei aliquid non visum circa divina. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus . . . sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit, et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. . . . Quia fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria . . . ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi et alia huiusmodi . . . et sic ratio credibilis est, ut sit non visum" (S. Thomas 2, 2, q. 1, a. 6). Eodem modo S. Thomas constanter obscuritatem fidei inde repetit, quod obiectum principale fidei est Deus non visus (cf. 1, q. 32, a. 1; 1, 2, q. 62, a. 3; 2, 2, q. 4, a. 1; q. 8, a. 2; 3, q. 7, a. 3; Contra gent. l. 3, c. 15). Alia vero, quae de Deo naturaliter innotescere possunt, ideo tantum revelata sunt, quia ad revelationem mysteriorum necessaria vel utilia sunt.

399. Iam vero si proprium et principale obiectum fidei est Deus non visus, patet cur visio Dei cum fide simul esse non possit. „Fides in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti, ut scil. credens non videat id, quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scil. beatus videat id, quo beatificatur. Unde manifestum est, quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto" (S. Thomas 1, 2, q. 67, a. 3; cf. a. 5; 2, 2, q. 5, a. 1). Quae quidem ratio absolute et in omni ordine valet de fide, cuius obiectum attributionis est Deus, ut est in se, qualis est fides christiana. Ad quod non satis attendentes quidam theologi dubitaverunt de validitate huius argumenti, cum non videatur repugnans Deum beato aliquid revelare, quod non sit obiectum visionis beatificae. (Cf. Suarez, De fide disp. 3, sect. 9, n. 22 sq.). Sed respondendum est: Talis fides non est fides mysteriorum Dei, de qua sola fide et Scriptura et SS. Patres loquuntur, quando dicunt fidem cessaturam esse in patria. Audiatur e. g. S. Petrus Chrysologus: „Cum res venerint, advenerint et promissa, spes desinit, fides cessat. Dulcis est epistula, sed usque dum venerit ipse, qui misit. Necessarium chirographum, sed usque ad debiti redditionem. Grati flores, sed usque dum veniatur ad poma. Sed praesentia epistulam delet, rumpit solutio cautionem, flores consumuntur a pomis" (Serm. 62; M 52, 372). S. Ioannes Chrysost.: „Fides et spes, cum

advenerint bona, quae credita et sperata fuerunt, cessabunt“ (In 1 Cor. hom. 34, n. 3; *M* 61, 289). Itaque nostra fides est essentialiter „lucerna lucens in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur“ (2 Petr. 1, 19). Cf. infra n. 425.

400. Sed quamquam nec Scriptura nec SS. Patres umquam de altera illa quaestione loquuntur, iuvat tamen claritatis gratia eam breviter considerare: *num fides, quae non habeat Deum pro obiecto attributionis, admitti possit in beatis?*

Imprimis certum videtur Deum posse beatis ea, quae ab ipsis non videntur in essentia divina, per testimonium proprie dictum revelare. Neque enim ulla in hac re apparet contradictio vel specialis difficultas. Huic revelationi divinae respondet in beatis actus, quo rem revelatam non ob internas rationes perspectas, sed ob evidentiam Dei revelantis admittunt. Eatenus hic actus comparatur cum fide viatorum. Est tamen duplex differentia. Nam ex parte voluntatis beatus non est indifferens ad pium credulitatis affectum, sed cum necessitate fertur ad volendum credere omnia, quae Deus revelat; ergo fides eius non est libera. Porro ex parte intellectus beatus non solum non videt actuale motivum formidandi de opposito, id quod ne in viatore quidem ad fidem requiritur, sed etiam videt clarissime exclusionem talis motivi in omne futurum tempus. Unde neque sub hoc respectu potest Deo obsequium intellectuale praestare, quod paratus est ad omnem deliberatam dubitationem excludendam, si forte in futurum veniat. Ergo duplici de causa beatus non potest habere actum fidei, qualem in hac vita habemus, licet possit habere assensum firmissimum propter evidentiam Dei revelantis. (Cf. *Suarez*, De fide disp. 8, sect. 7, n. 2.)

401. *Quaeres*: Numquid Deus non potest beato rem revelare cum ea obscuritate, quae sufficiat ad liberum obsequium intellectuale Deo praestandum?

Resp.: Hoc non decet statum comprehensorum. Nam ab hoc statu debet omnis formido mali removeri. Assensus autem obscurus annexam habet potentiam formidandi de errore, quod est malum intellectuale.

Dices: Possunt beati habere opinionem de re, quam non vident, quamquam opinio est cum formidine de opposito. Ergo a pari possunt habere fidem cum potentia dubitandi. Nam si illa opinio non est malum, neque haec fides.

Resp.: *Nego paritatem*. Nam fides est assensus essentialiter firmus; opinio vero non est assensus firmus. Unde qui opinatur, non proprie decipitur, si res aliter se habet, cum ipse semper dixerit rem posse se aliter habere. Sed qui fide divina credit, dicit rem non posse se aliter habere. Unde quamdiu obscuritatem patitur, quae relinquit

potentiam saltem radicalem dubitandi, eo ipso aliquod malum patitur, quod non congruit statui beatorum. (Cf. *De Lugo*, De fide disp. 17, sect. 3.) Ergo quia status beatorum postulat, ut Deus, si quid beatis revelat, iis clarissime revelet, beati vi huius revelationis potius scientiam quam fidem habebunt, utique scientiam ex testificatione haustam et eatenus cum nostra fide convenientem (cf. de Deo fine ultimo III, n. 477).

Ubi autem actus fidei numquam erit, ibi habitus fidei superfluous est; quam ob causam theologi communiter docent habitum fidei non mansurum in beatis. (Cf. *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 9, n. 22; disp. 6, sect. 9, n. 5 sqq.)

Prop. XXV. Cum obscuritate fidei non pugnat scientia naturalis obiectorum materialium fidei. Disputatio theologica.

402. Multum inter theologos disputatum est de quaestione, num idem simul sciri et credi possit. De qua re *prima sententia* est fidem non posse stare cum ulla cognitione evidenti eiusdem obiecti, sive intuitiva sive abstractiva, sive a priori sive a posteriori, sive naturali sive supernaturali. Ita sentiunt cum *S. Thoma* (de cuius mente disputatur) thomistae *Capreolus*, *Caietanus*, *Bañes*, item *Scotus*, *Molina*, alii apud *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 9, n. 1). *Altera vero sententia* est fidem non pugnare cum scientia eiusdem obiecti. Ita sentiunt *Henricus Gandavensis* (Summa 1, a. 13, q. 7), item *Albertus M.*, *Alexander Halens.*, *Bonaventura*, *Valentia*, alii apud *Suarez* (l. c. n. 5), item *Suarez*, *De Lugo* (De fide disp. 2, sect. 2, n. 59), posteriores theologi communissime. Cf. Dictionnaire de Théologie catholique VI, 454 sq.

403. Omitto quaestionem, num actus fidei et actus scientiae circa idem obiectum possint simul eodem tempore esse in intellectu. Nam haec quaestio non videtur esse theologica, sed partim logica partim psychologica. Si intellectus simul eodem tempore potest perspicere disparata motiva assentiendi, non est, cur non possit habere simul disparatos assensus. Beati sine dubio praeter visionem beatificam habent alias cognitiones circa eadem obiecta, seu habent cognitionem matutinam et vespertinam (cf. tract. de Deo creante III, n. 82). Item angeli viatores habuerunt cognitionem naturalem Dei et fidem Dei. Cur in hominibus viatoribus duplex talis assensus sit impossibilis, non apparet. Quod vero multi censent, assensus tunc non manere duos, sed fieri unum, qui comprehendat elementa fidei et scientiae, est disputatio non valde utilis, de qua vide, si placet, *Suarez* (l. c. n. 8 sqq.), ubi etiam de compatibilitate fidei et scientiae infusae (n. 19). Porro evidens est habitum fidei simul esse posse cum actu scientiae. Secus per actum scientiae aut totus habitus fidei amitteretur aut pars eius. Atqui habitus infusi non minuuntur; neque habitus fidei amittitur

nisi per peccatum infidelitatis; ergo neque per actum neque per habitum scientiae.

404. Tota ergo quaestio est, *num homo possit actu fidei divinae credere ea, quorum naturalem scientiam habet*. Responsum affirmativum videtur plane certum. Nam omnibus incumbit officium credendi plura, quae a multis naturali scientia cognoscuntur, ut existentiam Dei (Rom. 1, 20. Hebr. 11, 6). Atqui si fides non posset stare simul cum scientia eiusdem obiecti, talis obligatio imponi non posset. Ergo simultaneitas fidei et scientiae circa idem obiectum non repugnat. *Concilium vaticanum* docet: „Sancta, catholica, apostolica, romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum . . .“ (sess. 3, c. 1; *Denz.* n. 1782). Ideo ecclesia iubet doctos et indoctos dicere: „Credo in unum Deum.“ Nihilominus „eadem sancta mater ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse“ (ibid. c. 2; *Denz.* n. 1785). Ergo existentia Dei, quae naturali scientia cognoscitur, ab omnibus credi debet. Idem valet de aliis veritatibus philosophicis et historicis. Quocirca concilium ait: „Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt“ (ibid. c. 4; *Denz.* n. 1795). Ergo non sola mysteria, sed etiam alia naturaliter nota omnibus credenda proponuntur, et credenda quidem „fide divina et catholica“, ut ait concilium (ibid. c. 3; *Denz.* n. 1792), et fide etiam explicita, quia multa talia vel in S. Scriptura proponuntur vel a conciliis definita sunt.

Respondent thomistae cum *S. Thoma* (2, 2, q. 1, a. 5) existentiam Dei et similia credi „in subiecto“, quatenus si creditur e. g. Deus trinus, hoc subiectum Deus, quod creditur trinum, eo ipso etiam creditur existens; vel sic: de eodem subiecto aliquid potest sciri et aliud credi, ut sciri potest Deum esse, et credi potest Deum esse trinum. Alia vide de Deo Uno II, n. 43. Sic utique aliquo modo salvant doctrinam concilii vaticani. Nihilominus videtur explicatio satis violenta; nam concilium in iis, quae cap. 1 sessionis 3 definit, nihil dicit de Deo trino, sed de iis tantum loquitur, quae de Deo naturali quoque ratione cognosci possunt et obiectum theologiae naturalis constituunt, et haec eadem docet ab ecclesia catholica credi. Neque ullam facit ibi distinctionem inter eos, qui habent scientiam harum rerum, et eos, qui non habent. Ergo sine dubio simplicius et magis obvium est dicere secundum mentem concilii haec eadem ab omnibus, etiam scientibus, credi posse (cf. de Deo Uno II, n. 40 sqq.).

Alii dicunt posse ea, quae sciuntur, credi implicite, quatenus creduntur omnia, quae Deus revelavit et ecclesia credenda proponit. Sed neque hoc sufficit; nam concilium explicite enumerat varia, quae de Deo naturaliter cognosci possint et tamen ab omnibus credi debeant.

Itaque illae explicationes potius prae se ferunt indolem effugiorum, quae ostendunt difficultatem conciliandi doctrinam illam cum verbis definitionum.

405. *Neque naturalis scientia rerum cum fide earundem rerum ullo modo pugnat.* Nam quod assensus unius speciei circa aliquam rem habetur, non est ratio, cur (alio tempore) assensus speciei prorsus diversae circa eandem rem haberi non possit, et hoc eo minus, si hic alter assensus prae priore illo eminet tum respectu certitudinis tum ut actus virtutis. Philosophus, qui res sibi notas divina fide credit, firmiorem habet assensum fidei quam scientiae, et stante scientia liber manet ad ponendum vel denegandum assensum firmissimum propter auctoritatem Dei revelantis. Si saepe in rebus paulo difficilioribus firmiorem assensum habemus propter auctoritatem peritorum hominum quam propter perspectas rationes internas, licet certas, cur id non magis valebit, quando auctoritas Dei rem testatur?

406. *Sunt quidem nonnullae res tam immediate evidentes, ut ridiculum foret, si vellent homines pro earum veritate asserenda suam auctoritatem interponere,* ut bis bina esse quattuor. At neque Deus tales res revelavit, quia, si intellectus est perfecte quietus et immobilis circa aliquam rem, frustra auctoritas interponitur. Est tamen notandum Deum, quamvis non revelet tales res directe et propter se ipsas, posse eas tamen assumere, ut media ad aliquid demonstrandum vel illustrandum omnibus hominibus nota, et sic eas revelare. Ita lilia, quamvis non neant, tamen vestiri, et aves, quamvis non serant, tamen pasci; solem oriri super iustos et iniustos; neminem ad staturam suam cogitando adicere posse cubitum unum; regnum in se divisum non posse subsistere; noctem tenebrosam non esse tempus aptum ad operandum; ex rubenti caelo tempestatem posse conici: haec et innumerabilia alia etiam Deus nobis testatur, non ut maiorem securitatem de his rebus nobis conferat, sed ut ex iis, quae naturaliter novimus, evehat nos ad facilius capienda ea, quae magis sunt recondita. Nihil igitur impedit, quominus etiam in his rebus secundum intentionem, qua Deus eas nobis revelavit, intellectum nostrum Deo subiciamus, considerantes eas ut specula quaedam a Deo nobis proposita, in quibus altiora nobis resplendent. Ita vestitus liliorum et pastus avium sunt revelata, quatenus sunt documenta providentiae divinae; ortus solis super iustos et iniustos a Deo nobis proponitur argumentum universalis bonitatis Dei; et ita de reliquis secundum expositionem, quam Deus ipse dedit. Unde hae res non ratione ipsarum credendae proponuntur, sed ut imagines ordinis moralis et religiosi, et Deus per ea, quae oculis cernuntur, exhibet nobis alia credenda, quae sunt invisibilia. Cernimus lilia vestiri et aves pasci, sed fide divina credimus vestitum liliorum et pastum avium esse effectum et signum providentiae divinae.

407. Ceterum *permulta sunt, quae certo a nobis sciuntur et ita aliquo modo videntur, nec tamen adeo oculos percellunt, sed aliquo modo obscura manent et attentione et investigatione indigent*, ut sunt plurimae veritates metaphysicae. Iam vero sicut in his veritatibus demonstrandis praeter argumenta interna saepe utimur argumento externo auctoritatis humanae, et huic interdum magis fidimus quam illis, ita easdem res, licet probatas et ex argumentis perspectas, multo magis credere possumus propter auctoritatem Dei revelantis. Nam per argumenta interna intellectus circa has res saepissime non est ita quietatus, ut omnis obscuritas plane removeatur, et omnis dubitatio futura plane excludatur. Ergo remanet possibilitas propter auctoritatem Dei revelantis assensu libero omnem voluntariam dubitationem in futurum excludendi. Ergo secundum quod videtur, res non creditur; sed secundum quod non videtur, creditur. Ita existentia Dei est simul et non visa et visa, non visa in se, visa in effectibus, ex quibus cognoscitur. *Τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ καθόραται* (Rom. 1, 20). Ut *καθόρατον* scitur, ut *ἀόρατον* creditur. Existentia Dei ut per creaturas manifestata non est obiectum fidei; existentia autem Dei ut testimonio Dei proprie dicto revelata est obiectum fidei, et sic perfecte retinet rationem non visi.

408. Itaque philosophus christianus, qui philosophice probare potest existentiam Dei, tamen a) in revelatione habet aliud diversum motivum assentiendi eidem veritati; b) assensus ob hoc motivum positus est firmiter assensu naturali immo firmissimus super omnia; c) hic assensus est liber et meritorius; d) hic assensus procedit ex habitu fidei, quia nulla est ratio, cur habitus fidei se non extendat ad talem actum. (Cf. *Bañes*, In 2, 2, q. 2, a. 10 ad 1 et 2. *Gotti*, De fide q. 1, dub. 8, n. 17.)

409. Nihilominus si quis nomen fidei theologicae vult reservare illi soli assensui, qui versatur circa obiectum nullo modo aliunde notum, habeat sibi. Nam qui novit rem et ex rationibus et ex auctoritate externa, recte potest dicere: Hanc rem non credo, sed scio. Si quis simpliciter dicit: Credo, videtur negare se scire, quia fides formaliter ut fides negat scientiam. Ideo purius et simplicius ea credi dicuntur, quae nulla ratione sciuntur, ut sunt mysteria fidei. Ergo si quis vult his principalioribus actibus nomen fidei reservare, est quaestio de nomine, de qua non est litigandum. Sic fortasse explicari potest *S. Thomas* (e. g. De ver. q. 14, a. 9; cf. ib. q. 12, a. 2 ad 3; a. 12)¹.

¹ De Verit. q. 12, a. 12. *S. Thomas* haec exponit: In fide genus est cognitio, differentia vero specifica est obscuritas; fides enim est cognitio aenigmatica seu obscura. Sed quia haec differentia est aliquid negativum et imperfectum, actus fidei est eo nobilior, quo plus cognitionis in eo est; sed specifica natura fidei in eo, qui omnino non videt quae credit, purior seu magis propria est. „Qui enim abundat in

Praeterea secundum S. Thomam sciri non dicuntur, nisi quae sunt ex rationibus internis tam evidentiā, ut assensum extorqueant (supra n. 282). Secundum hanc explicationem plurimi homines existentiam Dei et alia similia primum naturaliter credunt, dein supernaturaliter. Sic quaestio restringitur ad res intrinsecus evidentes. Alii tamen theologi simpliciter dicunt ea omnia credi, quae propter auctoritatem Dei revelantis admittantur, sive aliunde sciantur, sive non.

Prop. XXVI. Inevidentiā attestantis non requiritur ad essentialē obscuritatem fidei christianae; plerumque tamen adest et auget meritum fidei. Quaestio disputata.

410. Multi theologi, qui nobiscum tenent propositionem praecedentem, non vident aliam viam servandi essentialē obscuritatem fidei nisi dicendo *factum revelationis necessario esse tam obscurum, ut saltem imprudenti dubitationi locus sit.* „Probatur breviter, quia assensus genitus ex clara revelatione non posset non esse assensus evidens obiecti revelati; assensus autem, ad quem ordinatur nostra fides, est assensus inevidens et obscurus; ergo nostra fides non posset elicere talem assensum, sed necessarius esset alius habitus clarus et scientificus supernaturalis“ (De Lugo, De fide disp. 2, sect. 1, n. 7). Huius sententiae sunt Gregorius de Valentia (De fide disp. 1, q. 5, punct. 1), Suarez (De fide disp. 3, sect. 8, n. 19 sqq.), Bañes (In 2, 2, q. 5, a. 1, concl. 2), Wirceburg. (De fide n. 210), alii.

411. Contrariam sententiam proponit Ripalda (De fide disp. 10, sect. 1, n. 8), secundum quem eam sequuntur S. Thomas (2, 2, q. 5, a. 2), Caietanus (In 2, 2, q. 5, a. 1), Vazquez, Torres, Coninck, alii. Nostra aetate eam tenent Mazzella (De virtut. n. 652 sqq.), Schiffini, Billot, Lahousse, alii (cf. Dictionnaire de Théologie catholique VI 400 sqq. 412 sqq. 438 sqq.). Haec altera sententia praeferenda videtur, et quidem ob has rationes.

412. Sententia, quae inevidentiā attestantis ad fidem absolute necessariam esse docet, ad consecutaria valde dura ducit. Nam angeli in statu viae habuerunt evidentiā attestantis; ergo secundum hanc sententiam angeli non habuerunt fidem liberam theologicam. Patriarchae, prophetae, apostoli ea omnia non potuissent credere, quae iis evidenter

natura generis [i. e. in cognitione] et deficit in fidei differentia [i. e. in obscuritate], utpote fidelis, qui iam percipit aliquem intellectum credibilium [i. e. rerum revelationum] et quodammodo ea videt [i. e. scit], habet simpliciter nobiliorem fidem eo, qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem [i. e. differentiam specificam] fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille, qui omnino non videt ea quae credit.“ Nota hic agi solum de fide, ut est cognitio quaedam, non de aliis rationibus, quae in fide inveniuntur (cf. supra n. 124 nota).

revelata erant, i. e. praecipua fidei mysteria. B. Virgo Maria evidenter cognovit revelationem mysterii incarnationis; ergo incarnationem non potuit credere. Immo nobis videtur, saltem ad breve tempus, per diligentem considerationem motivorum credibilitatis factum revelationis fieri posse evidens; ergo eo tempore non iam possumus credere fide divina.

413. Quid ad haec dicunt defensores huius sententiae? Plerumque concedunt angelos, apostolos aliosque illos habuisse fidem, sed negant revelationem iis fuisse evidentem. Ita e. g. *Wirceburgenses* (De fide n. 210): Supremus angelus „poterat, saltem imprudenter, suspicari a Deo sibi ob altissimos fines occultari aliam creaturam se superiorem; adeoque non habebat evidentiam illuminationis vel revelationis a Deo sibi immediate factae“. Item patriarchae et prophetae, non obstante lumine prophetico et signis divinis, apostoli visis miraculis et audito sermone Christi non evidenter cognoverunt factum revelationis, neque evidentiam habuerunt, quando accepto Spiritu Sancto ipsi praedicaverunt et miracula patraverunt in nomine Iesu. „Quomodo et B. Virgo et ipsi etiam patratores miraculorum apostoli dubitare imprudenter saltem potuerint, explicat hic disp. 2 card. *De Lugo*.“ Audiamus hanc explicationem: „Quin immo nec ipsa eadem opera mirabilia, quae B. Virgo in se experiebatur, videbantur eam cogere ad omnimodam evidentiam, cum in rigore loquendo etiam absque coitu viri potuisset fortasse daemon semen humanum aliunde transferre in eius uterum, ut conciperet, prout aliqui philosophi et medici possibile fatentur. Unde miracula illa in illis circumstantiis facerent procul dubio maximam evidentiam credibilitatis nec sine manifesto peccato negari possent, non tamen cogeant omnino intellectum, sed adhuc relinquebatur locus libertati fidei. . . . Unde neque etiam apostoli aut praedicatores evangelii, qui in confirmationem fidei, quam praedicabant, miracula a Deo petebant et divina etiam virtute operabantur, cogeantur ab ipsis miraculis ad omnimodam evidentiam de eorum veritate. Potuissent quippe saltem imprudenter et culpabiliter dubitare, an daemon ipse ad eos decipiendos opera illa mirabilia fingeret“ (De fide disp. 2, sect. 1, n. 22 sq.). Porro ad obiectionem, quod revelatio christiana est evidenter credibilis, et quod potest quis rationes pro eius exsistentia et inanitatem rationum contra eius exsistentiam ita perspicere, ut factum revelationis divinae ei plane evidens sit, respondent *Wirceburgenses* hoc solum sic se habere in suppositione, „quod nullum detur peccatum inficiens humanum genus, in cuius poenam [Deus] permittat, ut omnes etiam prudenter operando decipiantur. . . . Hoc tamen non est absolute evidens. . . . Stante autem hac inevidentia nequit esse absolute evidens veritas religionis prudenter credibilioris, quia ex huius falsitate nullum apparet evidens absurdum, eo quod in hoc casu Deus non absque culpa et merito iniceret necessitatem amit-

tendi finem ultimum. Simili distinctione respondetur ad probationes omnes, quae non sunt nisi phrases diversae de eadem re“ (ib. n. 98).

414. Iam haec *adversariorum responsa non solum dura sunt, sed ita comparata, ut omnem sanam philosophiam subvertant*. Nam si ea, quae auribus audiuntur et oculis videntur, non sunt evidentiā; si quis potest clarissime perspicere omnes rationes pugnare pro exsistentia revelationis neque ullam solidam rationem pugnare contra eam, et tamen non habet evidentiā; vel si licet supponere ipsam evidentiā fallere in poenam alicuius occulti peccati: sane non apparet, quid desit ad scepticismum universalem. Si haec suppositio non evidenter excluditur, quod homines ratione recte utentes propter occultam causam in errorem inducantur, actum est de omni certitudine. Non sic apostoli loquuntur: „Certissime ergo sciat omnis domus Israel“ (Act. 2, 36). „Quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae . . . testamur et annuntiamus vobis“ (1 Io. 1, 1 2). Ad haec et alia testimonia recte notat *Coninck*: „Ecce quomodo omnibus illis locis Scriptura inculcet apostolos habuisse evidentem cognitionem eorum, quae testantur“ (De act. supern. disp. 2, dub. 2, n. 64). Theoria vero, quae ad mira illa effugia recurrit, ut angelis, patriarchis, prophetis, apostolis, B. Virgini, aliis fidem servare possit, contra se habet gravissimum praeiudicium.

415. Porro *per potentiam imprudentis dubitationis de exsistentia revelationis divinae non explicatur essentialis obscuritas fidei*. Nam illa obscuritas eatenus communis est fidei et scientiae, quatenus vix ulla sit conclusio scientifica, de qua non possimus imprudenter dubitare, ut experientia constat, maxime nostra aetate, ubi vix quidquam est, de quo non dubitetur. Sacra autem Scriptura et SS. Patres fidei tribuunt specialem obscuritatem prae naturali scientia. Ergo illa obscuritas, de qua adversarii loquuntur, non est essentialis obscuritas fidei.

Revera nullum dictum sive Scripturae sive alicuius S. Patris praesto est, quo significetur revelationem divinam necessario esse inevidentem; sed fontes theologici semper obscuritatem fidei ex duplici causa repetunt: quod obiecta principalia fidei sunt mysteria, et quod cognitio fidei est per externam testificationem, non per rationes internas.

416. *Unicum adversariorum argumentum est*: B. Virgo, apostoli, alii libere crediderunt, quia laudantur pro fide. Atqui si factum revelationis est evidens, fides non est libera. Ergo factum revelationis debet esse inevidens. Sed minor huius argumenti neganda est, ut iam supra (n. 146 sqq.) diximus. Praeterea explicatio libertatis fidei ex inevidentia revelationis non videtur esse sufficiens. Nam haec

libertas in eo consistit, quod homo non dubitat de facto revelationis, quamvis videat se posse de eo imprudenter dubitare. Atqui hic actus, quo quis libere admittit factum revelationis, praecedit fidem; posito autem hoc assensu (et altero de veracitate Dei) secundum adversarios non iam potest intellectus dissentire circa articulum revelatum, qui ex duabus praemissis veracitatis Dei et facti revelationis evidenter sequitur. Ergo secundum hanc sententiam fides non est actus in se liber, sed in causis tantum. At reapse assensus fidei in se est liber, ut ait *concilium vaticanum*: Actus fidei, etiam sine caritate, est actus, „quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam“ (sess. 3, c. 3; *Denz.* n. 1791). Et can. 5: „S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, A. S.“ (*Denz.* n. 1814). Respondet card. *De Lugo*: „Licet illa illatio evidenter cognoscatur, ut tamen assentiamur illi super omnia, prout requiratur ad inferendam conclusionem fidei, requiritur etiam voluntas imperans illum modum iudicandi de illatione“ (De fide disp. 10, sect. 2, n. 17; cf. disp. 7, sect. 2, n. 13). Applicetur hoc responsum ad assensum fidei, tota illa mira theoria erit superflua. Nam assensus, qui naturaliter et evidenter fluit ex evidentia revelationis, non est assensus firmissimus super omnia. Ergo non obstante assensu necessario adhuc possibilis est assensus alius firmissimus super omnia ex reverentia Dei revelantis. Sic rem concipit apostolus, qui loquens de Abraham, patre omnium credentium, non laudat eum, quod non dubitaverit de facto revelationis, quamvis potuerit imprudenter dubitare, sed quod „non infirmatus est fide nec consideravit corpus suum emortuum, cum iam fere centum esset annorum, et emortuam vulvam Sarae . . ., sed confortatus est fide dans gloriam Deo“ (Rom. 4, 19 20). Eodem modo, quantumcumque evidens est revelatio (exclusa visione beatifica), possumus dare gloriam Deo non considerantes difficultates, quas naturalis ratio movet, sed fidentes divinae maiestati, sicut Abraham credidit „plenissime sciens, quia, quaecumque promisit, potens est et facere. Ideo reputatum est illi ad iustitiam“ (Rom. 4, 21 22), non quia dubitationem de revelatione inevidenti voluntatis imperio exclusit.

417. *Inter homines sine dubio hoc inauditum est, quod eatenus se putet quis honorari per alterius fidem, quatenus hic non vocat in dubium factum locutionis alterius et quodammodo dicit: En tanti te aestimo, ut, quamvis imprudenter possim dubitare, utrum mihi locutus sis, tamen hanc dubitationem voluntarie excludam. Non sic cogitant homines de fide, sed honoris exhibitionem in eo vident, quod credens propter dignitatem testis, subiectionem intellectus iure postulantis, veritatem rei testificatae admittit. Atqui sub hoc respectu fides divina a fide humana non differt. Ergo eodem modo explicanda est, sicut revera a SS. Patribus explicatur (supra n. 199).*

418. *Distinguunt adversarii inter evidentiam credibilitatis et evidentiam veritatis*, et dicunt articulos fidei evidenter quidem posse et debere a nobis credi propter auctoritatem Dei revelantis, at non ideo articulos esse evidenter veros. Si quaeris, cur non sint evidenter veri, respondent: Quia saltem imprudenter dubitare possumus, utrum Deus eos revelaverit (cf. *Wirceburg.* n. 95 sqq. 210). Hoc iterum difficulter intellegitur in systemate horum theologorum, qui dicunt evidentia testificationis supposita non posse manere assensum fidei obscurum in rem creditam, sed ipsum quoque assensum in rem fieri evidentem; nam si hoc ita est, eodem modo et gradu, quo evidens est rem credi posse et debere propter auctoritatem Dei revelantis, evidens etiam videtur rem esse veram, quia evidens est nos non posse a Deo induci et obligari ad credendum falsum, cum credere sit assensu firmissimo affirmare rem esse veram. Vel, ut argumentatur *Antoine* (De fide sect. 1, a. 3, § 2 in fine): Ex motivis credibilitatis „simpliciter evidens est omnes posse prudentissime amplecti religionem catholicam eamque omnibus aliis praeferre; ac proinde si religio catholica esset falsa, omnes possent prudentissime amplecti falsam religionem eamque omnibus aliis antepondere, et nemo posset nisi imprudentissime reicere falsam religionem. Atqui evidenter repugnat bonitati ac providentiae divinae circa homines, ut permittat falsam religionem tot ac tantos veritatis characteres prae se ferre, ut oporteat homines prudenter agentes amplecti falsam religionem eamque omnibus, ac proinde etiam verae religioni antepondere. Nam evidenter repugnat bonitati et providentiae divinae circa homines, ut permittat eos tota sua prudentia utentes errare inevitabiliter circa religionem et viam salutis. Ergo evidenter repugnat religionem catholicam esse falsam.“¹

419. Praeterea *dicunt*: Haec propositio: „Ex signis credibilitatis est moraliter certum Deum revelasse articulos fidei catholicae“, est evi-

¹ Idem valet in cognitione naturali. Nam qui evidenter videt tot esse motiva assensus, ut dubitatio sit absurda, ipse eodem gradu evidentiae videt veram esse rem, quam motiva testantur. Nisi intellectus est totaliter perversus, necessario, quoties videt rem affirmari posse et debere et sine imprudentia in dubium vocari non posse, toties videt rem esse veram, sive est scientia stricte dicta sive late dicta sive fides scientifica. Non capio, quid sibi velit distinctio inter evidentiam dignitatis motivorum et evidentiam ipsius veritatis, nisi forte quis id solum intendat dicere intellectui per certitudinem ex solo testimonio haustam non esse tam perfecte satisfactum quam per certitudinem ex interna rei evidentia haustam. Hoc sane concedendum est, sed nihil pertinet ad quaestionem de assensu libero aut non libero. Sunt etiam, qui censeant intellectum per se ex interna tantum rei evidentia necessitari, cum hac tantum ratione habeatur obiectum evidenter visum, in evidentia autem attestationis et veracitatis testis semper adesse cooperationem voluntatis ad assensum, hanc tamen cooperationem non esse liberam sed necessariam. Haec sententia transmitti potest, quia actus fidei divinae est assensus liber, non necessarius, in quo evidentia, quaecumque adest, non est motivum assensus sed pure concomitanter se habet, et ideo manente eodem actu fidei abesse potest.

dens (*Wirceburg*. l. c. n. 91). Hanc evidentiam requirunt ad fidem, et dicunt cum ea componi posse imprudentem dubitationem de veritate rerum revelatarum. Definiunt autem evidentiam „apparentiam obiecti tam claram, ut intellectum attendentem et proposita sibi penetrantem convincat seu necessitet ad assensum independentem ab imperio voluntatis“ (l. c. n. 90). Atqui ex una parte multi credunt, qui non ita penetrant motiva credibilitatis, ut intellectus eorum necessitetur ad absolutum iudicium credibilitatis et credenditatis, sed huius rei habent respectivam certitudinem, quae requiritur et sufficit. Ex altera parte multi docti, quibus proponuntur motiva credibilitatis cum omni apparatu scientifico, non perveniunt ad iudicium credibilitatis. Ratio est, quia etiam in ferendo hoc iudicio bona vel mala voluntas iam suas partes habet.

420. *Dices*: Isti non sufficienter expendunt et penetrant motiva credibilitatis. *Resp.*: Si intellegis eam penetrationem motivorum, qua totus eorum valor obiectivus exhauritur, talis penetratio ad fidem non requiritur; et si adest, ostendit etiam ex ratione externa testimonii divini credibilia esse vera; nam obiective cum veritate nectuntur (cf. *Antoine*, De fide sect. 1, a. 3, § 2). Nihilominus haec res a voluntate pendet, idque dupliciter. Imprimis enim potest homo velle attendere et penetrare rationes aut mentem ab iis avertere. Dein postquam sufficienter praeambula fidei perspexit, potest aut per modum conclusionis dicere: ergo res est vera; aut potest se auctoritati divinae subicere et ob eius reverentiam elicere assensum firmissimum. Hac ratione verum est praeambula fidei manifestare credibilitatem rei, non veritatem. Nam revelatio nos non inducit ad conclusionem logicam, sed ad obsequium intellectuale Deo exhibendum. Hinc repetenda est et obscuritas et libertas fidei. Hoc tamen non impedit, quominus ante actum fidei ex ipso testimonio Dei certo perspiciamus rem esse veram, e. g. Deum esse vere trinum. Nam certitudo praevia, quae sufficit, ut ad fidem veniamus, etiam sufficit, ut concludamus: Quaecumque Deus dixit, vera sunt; atqui Deus dixit se esse trinum; ergo verum est Deum esse trinum. Haec conclusio fit secundum mensuram nostrae cognitionis, quae est motivum creatum; actus vero fidei fit secundum mensuram divinae auctoritatis, quae est motivum divinum, ut iam saepius dictum est; ideo illa est evidens, hic est obscurus. (Cf. *Platel*, De fide n. 55.)

421. Ceterum manifestum est credibilitatem et veritatem religionis christianae nobis non esse immediate evidentem neque ea intellectum necessitari ad assensum, sicut e. g. necessitatur ad iudicandum bis bina esse quattuor et ad affirmanda alia quaedam simplicissima principia vel obiecta propria sensationum, sed esse evidentiam mediatam et moralem. Nam nos non immediate audimus Deum loquentem neque

oculis nostris videmus miracula facta in confirmationem huius revelationis, sed testimoniis hominum nitimur, et variis inquisitionibus et considerationibus utendum est, ut ad certitudinem perveniamus. Itaque homo, si vult, potest se huic evidētiaē subtrahere et se convertere ad oppositas rationes apparentes. Sed potest etiam, quam primum perspicit adesse solidas rationes admittendi Deum esse locutum, ex reverentia divinae maiestatis diligentiam adhibere et per media a Deo parata usque ad perfectam evidētiaē progredi (cf. supra n. 388 sq.). Meritum autem fidei eo magis crescit, quo magis bona voluntas erga Deum exhibetur. Atqui bona voluntas eo magis necessaria est, quo magis obscura et difficultatibus obnoxia est revelatio divina. Ergo dummodo semper maneat certitudo necessaria ad iudicium credibilitatis, inevidentia revelationis auget meritum fidei. Ideo „beati, qui non viderunt et crediderunt“ (Io. 20, 29). Haec tamen libertas non est fidei essentialis, sed accidentalis; nam Thomas apostolus et vidit et credidit.

Schol. De duplici evidētia.

422. Theologi, duce *S. Thoma* (supra n. 131; cf. 2, 2, q. 1, a. 4; De ver. q. 14, a. 1), omnes, ni fallor, distinguunt duplicem evidētiaē, alteram stricte dictam, quae independentē a voluntate necessitet intellectum ad assensum; alteram late dictam, quae id solum efficiat, ut voluntas assensum prudenter imperare possit. Intellectus enim, quod ad assensum attinet, est sub imperio voluntatis, i. e. voluntas efficere potest, ut intellectus firmiter adhaereat alicui veritati, quamvis veritas non tanta claritate perspiciatur, ut hanc adhaesionem extorqueat. In hoc casu, quidquid efficaciae manifestationis veri deest ad movendum intellectum, supplet voluntas mota ratione alicuius boni, quod apparet in assensu firmo (supra n. 140). Experientia tam manifeste hanc duplicem evidētiaē testari videtur, ut rationabiliter in dubium vocari non possit (cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV, n. 213 sqq.; *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique VI, 207 sqq.).

423. Neque verum censeo, quod quidam dicunt influxum voluntatis in assensu libero in eo tantum consistere, quod voluntas imperet vel impediāt attentionem, sed cum *S. Thoma* (l. c.) et communi theologorum sententia dicendum est ipsum assensum vel dissensum imperari. Et de fide quidem hoc certum est; sed etiam in cognitionibus ordinis naturalis saepissime experimur, quantopere ipse assensus a voluntate pendeat.

Fortasse difficultas oritur in hac re ex quorundam loquendi modo, qui dicunt in omni certitudine intellectum iudicare rem ita esse et aliter esse non posse (saltem consequenter, quatenus res tanta claritate

se manifestat). Hic modus loquendi, etsi recte explicari potest¹, facile hanc falsam notitiam ingerit, quasi formido erroris formaliter excludatur iudicio de imprudentia dubitationis. Sic revera non est; nam formido est actus voluntatis fugientis malum imminens difficulter evitabile (*S. Thomas* 1, 2, q. 41, a. 1 2). Malum autem, de quo hic agitur, est error. Interdum quidem verum tam evidenter apparet, ut intellectus videat omnem errorem esse exclusum et necessitetur ad assensum. Interdum vero, quando non est tanta evidentia, oritur formido erroris, quae formaliter est in voluntate et causaliter in intellectu, quatenus in intellectu est defectus perfectae evidentiae, ex quo defectu oritur in voluntate formido mali intellectualis seu erroris. Haec formido est necessaria, si evidens est periculum errandi, libera vero, si non est evidens; est prudens, si ex gravi motivo oritur, imprudens autem, si ex levi motivo oritur. Prudens non est, si oritur ex nuda possibilitate errandi, quia nuda possibilitas non est periculum imminens. Ergo prudens est timor tum tantum, cum non adest motivum sufficiens assentiendi, aut cum gravi motivo assentiendi obstat grave motivum dissentendi. Si vero gravia motiva, etsi non summe evidentia, sunt ex una parte, ex altera vero parte levia tantum motiva, intellectus non quidem necessitatur ad assentiendum, sed formido errandi est imprudens, quam voluntas ex dictamine rationis potest et debet spernere. Spreta autem hac formidine voluntas potest et debet inclinare intellectum ad assentiendum vero, sufficienter, etsi non omnino evidenter proposito; et sic habetur *certitudo inevidentiae*, cuius motivum pro intellectu est verum sufficienter propositum, pro voluntate bonum firmae possessionis huius veri (cf. supra n. 142 et *Schiffini*, De virtutibus infusis n. 131 sqq.).

424. Praeterea haec notasse iuverit: *Summa evidentia et manifestatio dubia veri non sunt immediate confinia, sed inter ea interiacent multi gradus intermedii*. Sicut igitur quaedam manifestatio est tanta, ut intellectum irresistibiliter ad unum determinet, et quaedam talis, ut ne possibilitatem quidem conferat assensus ad unum determinati: ita est etiam manifestatio, quae non quidem assensum immediate et necessario producit, sed solum possibilitatem determinandi assensum voluntati confert. Ita e. g. *saepe evidentia non est verum indivisibile mentem immediate percellens, sed effectus productus per manifestationem plurium veritatum inter se cohaerentium*. Intellectus vero humanus, utpote limitatae capacitatis, non potest simul multas veritates distincte et clare cognoscere. Unde eo ipso, quod unam partem veri attentius considerat, alteram partem non tam clare perspicit; et

¹ *S. Thomas* ait: „De ratione scientiae est, quod id, quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere“ (2, 2, q. 1, a. 5 ad 4). Neque igitur puto dicendum hanc explicationem esse minus rectam.

sic confusa tantum evidentia adest, et verum tali modo apparens aliqua obscuritate involvitur, ut intellectus non necessitetur ad affirmandam sive veritatem sive affirmabilitatem rei. Ad hoc igitur ut non ponat firmum et immobilem assensum, non requiritur influxus voluntatis, sed hoc ex illa obscuritate naturaliter fit. Unde in hoc casu homo non dicit: Ego video adhuc possibilem esse imprudentem dubitationem, et ideo eligo nullum ponere assensum; sed quamdiu voluntas non intercedit, neque perfectus assensus neque dissensus fit, sed intellectus, qui in se non est potentia electiva, non tam determinate movetur per obiectum, ut ad firmum assensum aut dissensum omnino procedat, vacillans inter utrumque. Simul vero intellectus voluntati ostendit rationes, ob quas potius bonum sit adhaerere propositioni quam eam negare. Dein ob has rationes voluntas libere assensum eligit, cum ob apparentes rationes mali possit etiam dissensum eligere vel assensum magis impedire et voluntariam dubitationem addere. Itaque prima illa obscuritas non eligitur, sed illa per se adest et intellectui se obtrudit eumque impedit, ne ad assensum per se perveniat. Sed si huic voluntarie cedit, homo imprudenter agit. Imprudens appellatur hic omne motivum dubitandi, quod quidem non tam perfecte cognoscitur inane, ut intellectum per se ad statum quietis venire sinat, et tamen quo magis penetratur, eo magis apparet falsum. Hoc autem sufficit voluntati, ut dicat intellectui: Abice omnem dubitationem et sperne obiectiones. Sicut enim mala voluntas potest inducere intellectum in errorem, ita bona voluntas potest movere ad assensum verum. Persaepe in variis disciplinis naturalibus et in communi vita talis electio est necessaria, quia cum certitudine procedendum est, antequam omnes possibiles obiectiones sunt solutae. Per hoc tamen non ita satisfit intellectui, ut ad perfectam quietem veniat, sed potius manet desiderium veritatem perfecte videndi (cf. supra n. 141).

425. Sed vides, cum haec obscuritas et haec libertas etiam in cognitionibus variis naturalibus inveniatur, eam non esse obscuritatem et libertatem illam, quae fidei sit specificae propria.

Haec potius *fidei libertas et obscuritas (subiectiva) consistit in assensu, qui per nullam omnino evidentiam extorqueri potest*, quo scil., supposita credibilitate sufficienter perspecta, ob reverentiam Dei revelantis firmissime super omnia admittimus divina mysteria seu complexum rerum revelatarum, quae ad Deum non visum referuntur. Deus non visus revelans mysteria divina ita, ut eorum internas rationes et internam possibilitatem nullo modo manifestet, constituit principalem et essentialem obscuritatem fidei. Difficultates antecedentes circa factum revelationis et difficultates consequentes in servandis praeceptis naturae contrariis accidentaliter augent et obscuritatem et libertatem fidei.

Itaque differentia inter evidentiam credibilitatis et evidentiam veritatis hac ratione urgenda videtur, quod obiecta propria fidei nobis in hac vita sunt pure credibilia, nullo modo scibilia, ut explicatum est. Cf. supra n. 399.

SECTIO VIII.

DE NECESSITATE FIDEI.

Prop. XXVII. Fides habitualis tam necessaria est ad salutem, ut sine ea nemo prorsus salvari possit. De fide (Sum. 1, 2, q. 62, a. 1).

426. *Sine supernaturali iustificatione nemo potest salvari*; nam per iustificationem „homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae“ (*Conc. trid.* sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 799). Atqui „in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem“ (*ibid.*; *Denz.* n. 800). Ergo sicut iustificatio, ita fides ad salutem absolute requiritur. Non autem fides actualis; nam etiam infantes, qui non possunt habere fidem actualem, baptismo iustificantur (cf. *Denz.* n. 410; tract. de bapt. VI, n. 441 sqq.). Ergo fides habitualis est ad salutem absolute necessaria.

427. *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3 definivit: „Quoniam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini umquam sine illa contigit iustificatio; nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur“ (*Denz.* n. 1794).

Proposita erat in concilio emendatio, ut verbis „quare sicut nemini umquam“ adderentur haec alia: „eorum, qui ad usum rationis pervenerunt“. Sed episcopus paderbornensis in relatione sua respondit: „Haec emendatio iam non videtur fundata. Nam hic agitur de fide ut virtus, non ut actus spectata; et sicut omnes nos scimus, haec fides tamquam virtus spectata est etiam in pueris baptizatis, quia fides infunditur per sacramentum baptismi“ (*Coll. Lac.* VII, col. 178). Haec sufficiant, quia nemo catholicorum est, qui de hac re dubitet.

428. Itaque *fides, ut est habitus infusus, est ad salutem necessaria necessitate medii absoluta*, i. e. tam necessaria, ut, si in homine tempore mortis etiam sine eius personali culpa non invenitur, iste homo ad salutem nulla ratione pervenire possit. Ratio est, quia, sicut gratia sanctificans, ita fides habitualis hominem disponit ad vitam aeternam, quae dispositio si deest, homo non minus ineptus est ad vitam aeternam quam homo sine oculis ad videndum. Hoc quidem non ita est a priori ex natura rei, sed ex positiva institutione Dei. Attamen

haec institutio non in eo est, quod homini praeceptum aliquod implendum imponitur, cuius transgressio ideo salutem impedit, quia hominem peccatorem et Deo exosum reddit. Haec esset pura necessitas praecepti, a qua excusat impotentia praeceptum implendi. Infusio autem supernaturalis habitus non est obiectum praecepti, sed habitus supernaturalis est medium, sine quo salus obtineri nequit. Ergo fides habitualis est necessaria necessitate medii absoluta, a qua nulla impotentia excusat (cf. tract. de bapt. VI, n. 409 sqq. *Suarez*, De fide disp. 12, ante sect. 1). Strictissime loquendo una tantum res est absolute necessaria necessitate medii, scil. status iustificationis, qui comprehendit gratiam et virtutes. Alia omnia in quibusdam condicionibus possunt abesse et per alia suppleri. Ita baptismus potest suppleri per martyrium; sine fide actuali salvi fiunt infantes baptizati, ante usum rationis morientes; sed sine gratia habituali et virtutibus infusis nemo unquam salutem consequitur.

429. Infantibus hac in re aequiparantur ii, qui valide baptizati numquam perveniunt ad usum rationis sufficientem, ut habeant moralem potentiam fidei actualis, quales sunt amentes, quidam semifatui, vel ii, qui cito post acceptum usum rationis moriuntur. (Cf. *Suarez*, De fide disp. 12, sect. 2, n. 10; *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 1, n. 3.) Hi igitur salvantur per solam fidem habitualement sine fide actuali.

Prop. XXVIII. Fides actualis adultis est ad salutem necessaria necessitate medii. De fide (Sum. 1, 2, q. 113, a. 4).

430. Imprimis adultis nondum iustificatis fides actualis est necessaria, ut ad iustificationem pervenire possint.

Hoc testatur S. Scriptura: „Iustus meus ex fide vivit. . . . Est autem fides sperandarum substantia rerum. . . . Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei. . . . Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit“ (Hebr. 10, 38 sqq.).

Sermo est de fide actuali: „Fide intellegimus. . .“, et supernaturali: „sperandarum substantia rerum“. Haec fides dicitur necessaria necessitate medii, quia „sine fide impossibile est placere Deo“. Unde quicumque iustificatur, vitam iustitiae ex fide accipit: „Iustus meus ex fide vivit.“ Qui nondum iustus est, per fidem ad Deum accedere debet: „Credere enim oportet accedentem ad Deum.“

„Praedicate evangelium universae creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur“ (Marc. 16, 15 sq.). Quare „scientes, quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi“ (Gal. 2, 16). „Iustitia enim Dei [qua nos iustos reddit] in eo [evangelio] revelatur ex fide in fidem,

sicut scriptum est: Iustus autem ex fide vivit" (Rom. 1, 17; cf. Hab. 2, 4. Gal. 3, 11). „Iustitia igitur ex fide vel per fidem, minime vero ex operibus legis, uti iudaei autumabant, nec ex similibus operibus naturalibus, uti ethnici volebant, exoritur, siquidem fides in Christum est fundamentum et radix omnis iustificationis; confertur vero in fidem vel in omnes credentes sine ulla personarum distinctione, non quasi sola fides ad iustitiam sufficiat, sed quia fides, uti prima, ita maxime necessaria dispositio est, sine qua fieri nequit, ut quis placeat Deo et iustus sit coram eo" (*Cornely*, In Rom. 1, 17).

431. Idem docent SS. Patres et theologi. Secundum *S. Irenaeum*, sicut oleaster non inserta olivae manet infructuosum lignum, „sic et homo non assumens per fidem spiritus insertionem, perseverat, quod erat ante; caro et sanguis existens, regnum Dei hereditate possidere non potest" (*Adv. haer.* l. 5, c. 10, n. 2; *M* 7, 1148). *Origenes* in Rom. 4, 16 ait; „Mihi videtur, quod dicit: ‚Omni semini, non ei, quod ex lege est tantum, sed et ei, quod ex fide est, legem hic, sicut saepe iam diximus, indicare naturalem et hoc asserere, quod non his, qui ex lege naturali solum veniunt, firma sit promissio, sed et his, qui ex fide legi addiderint naturali eam fidem, quam habuit Abraham, pater noster, ut non duos populos, unum ex fide, alium ex lege indicare videatur, sed unum atque eundem, qui non solum ex lege naturali, qua omnes homines utuntur, sed ex fide, cuius Abraham auctor exstitit, placeat Deo. Quo scilicet ostendat, quod si quis habeat integra omnia, quae lex edocet naturalis, et in nullo eum peccati conscientia reprehendat, non tamen habeat fidei gratiam, non posse eum iustificari; fides enim est, quae ad iustitiam reputatur" (In Rom. l. 4, c. 5; *M* 14, 976 sq.). Similiter eundem locum interpretatur *S. Ioan. Chrysost.*: „His ostendit [apostolus] non modo non supervacaneam esse fidem, sed ita necessariam, ut non possit sine illa salus obtineri" (In Rom. hom. 8, n. 4; *M* 60, 459). Intellegit autem fidem actualem et supernaturalem. *S. Cyrillus Alex.* in Io. 6, 70: „Initium et fundamentum Christus nobis est in sanctificationem ac iustitiam, per fidem scilicet ac non aliter" (In Io. l. 4; *M* 73, 630). *S. Hieronymus* in Ez. 19, 30: „Sive de gentium multitudine sive de Israel populo sint, qui iudicantur . . . sed unusquisque sua coronabitur fide, et impietate atque infidelitate damnabitur" (In Ez. l. 6; *M* 25, 181). *S. Augustinus* necessitatem fidei maxime inculcat contra Iulianum, qui dixerat inter gentiles multos fuisse virtute praeditos. „Sed absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem, ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide. Iustus enim ex fide vivit" (Rom. 1, 17). Provocaverat Iulianus ad discipulos Pythagorae et Platonis. Sed „etiam illic adversus te, quantum donat, qui nos vocavit, pietatis libertate clamabo: Nec in istis est vera iustitia. Iustus ex fide vivit; fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi" (Contra Iul. l. 4, n. 17;

M 44, 745). Ergo sermo est de fide proprie dicta, ut patet etiam ex aliis locis. „Medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum. Nec omnino quisquam mundari potest sive ab originali peccato, quod ex Adam traxit, in quo omnes peccaverunt et filii irae naturaliter facti sunt, sive a peccatis, quae ipsi non resistendo carnali concupiscentiae sed eam sequendo eique serviendo in flagitiis et facinoribus addiderunt, nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori [Christi]“ (Serm. 143, c. 1; *M* 38, 784). *S. Fulgentius*: Sine fide „nulla potest prodesse, immo nec esse conversio. Apostolica quippe dicit auctoritas, quia sine fide impossibile est placere Deo. Fides est namque bonorum omnium fundamentum. Fides est humanae salutis initium. Sine hac nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere, quia sine ipsa nec in hoc saeculo quisquam iustificationis consequitur gratiam nec in futuro vitam possidebit aeternam, et si quis hic non ambulaverit per fidem, non perveniet ad speciem. Sine fide omnis labor hominis vacuus est“ (De fide ad Petrum n. 1: *M* 65, 671).

Idem docent theologi. *Richardus Vict.*: „Sine fide impossibile est placere Deo. Nam ubi non fides, non potest esse spes. Oportet enim accedentem ad Deum credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit Alioquin quae spes esse poterit? Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet, de quo nihil boni speret? Per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad caritatem. Quidquid autem habuero, si caritatem non habuero, nihil mihi prodest. . . . Fides itaque totius boni initium est atque fundamentum. Quam studiosos ergo in fide esse nos convenit, a qua omne bonum et fundamentum sumit et firmamentum capit!“ (De Trin., prolog.; *M* 119, 887 sqq.) Idem docet *S. Thomas* 1, 2, q. 113, a. 4; 2, 2, q. 2, a. 3; Contra gent. l. 3, c. 118; De verit. q. 14. a. 10, idem ceteri deinceps theologi omnes. Cf. *Suarez*, De fide disp. 12, sect. 1, n. 2 5; sect. 2, n. 5 8. *Salmantic.*, De fide disp. 6, dub. 1, n. 65 sqq.

432. Secundum *concilium tridentinum* fides est, „sine qua nulli umquam contigit iustificatio“ (sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 799). Antea dixerat disponi homines ad iustitiam, quatenus per fidem libere moveantur in Deum (ibid. c. 6; *Denz.* n. 798). Per fidem dicimus iustificari, „quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire“ (ibid. c. 8; *Denz.* n. 801). Idem repetit *concilium vaticanum* (sess. 3, c. 3): „Quoniam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini umquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere

possemus, Deus per Filium suum unigenitum ecclesiam instituit" (Denz. n. 1793). His ultimis verbis sermo est de fide actuali.

433. *Necessitas fidei, quam hucusque statuimus, adest pro peccatoribus adultis, qui sine actu fidei non possunt iustificari. Pro his enim valent argumenta allata. Ideo theologi solent dicere fidem actualem esse necessariam necessitate medii peccatoribus adultis. Ita e. g. De Lugo: „Quaestio solum procedit de peccatore adulto, qui debet iustificari, ut salvetur“ (De fide disp. 12, sect. 1, n. 3).*

434. *Sed quid de homine adulto, qui in infantia baptizatus est neque unquam peccatum mortale commisit? Huic fides actualis non est medium necessarium ad iustificationem consequendam, quia eam iam habet. Iustificationem non amittit nisi peccando seu praecepta Dei transgrediendo. Ergo non videtur ei quicquam necessarium esse ad salutem nisi necessitate praecepti. Sic etiam fidem actualem ei necessariam esse necessitate praecepti omnes concedunt. Numquid igitur nullo modo ei necessaria est fides actualis necessitate medii? Plerique theologi non dant ullum responsum ad hanc quaestionem. Neque practice res magni momenti est; nam ex una parte adulti debent actus fidei elicere, ut in gratia maneant et salventur; ex altera parte non videtur accidere posse casus, in quo homo iustificatus pereat, quia inculpabiliter non elicit actum fidei, cum sola culpa gratiam destruat. Ergo pro adulto iustificato tam absoluta necessitas medii statui non potest quam pro adulto peccatore.*

Suarez ait: „Quia habitus est propter actum, cuius adulti iam sunt capaces, ideo etiam est certum adultis actum fidei esse necessarium ad salutem“ (De fide disp. 12, sect. 1, n. 5). At hoc fortasse non tam absolute probat necessitatem medii; aliter actus omnium virtutum infusarum essent necessarii necessitate medii; est tamen haec differentia, quod non constat virtutes morales esse habitus infusos.

435. *Aliqua necessitas medii etiam pro adultis iustificatis asserenda est. Si homo posset immobiliter stare in iustitia accepta, aliud ad salutem non esset necessarium. At non ita est. Homini christiano necessario laborandum et nitendum est, ut in bono perseveret et ad salutem perveniat. Iam vero vita christiana perseverans usque ad finem obtineri nequit sine oratione, et consequenter non sine fide. Item meritum omne ex fide ut radice procedit. Atqui meritum non solum ex praecepto necessarium est, sed etiam ideo, quia homo non procedens in virtutibus, per concupiscentiam ad peccata trahitur. Ergo fides est medium necessarium ad servandam iustitiam, sicut est necessaria ad augendam iustitiam; nam iustitia adulti, quae non augetur, perit. Item si sacramenta suscipienda sunt, actus fidei requiruntur ad necessariam dispositionem. Itaque fides actualis in homine adulto*

iam iustificato non est medium necessarium ad acquirendam iustificationem, quia haec iam adest, neque immediate ad conservandam iustificationem, quia Deus eam conservat neque aufert nisi ob peccatum mortale; sed est medium necessarium ad varia officia vitae christianae, quae et ipsa partim ut media sunt necessaria, partim vi praecepti divini implenda sunt (cf. *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 5, n. 132 sqq.). Quare *concilium tridentinum* ait: „Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem (2 Cor. 4, 16) . . . in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur“ (sess. 6, c. 10; *Denz.* n. 803). Si vero fides actualis est necessaria ad vitam christianam ut eius fundamentum et radix, consequenter non solum necessaria est ut res quaedam particularis lege Dei praecepta, quemadmodum e. g. reparatio damni alteri iniuste illati; et ideo recte dicimus etiam iustificatis adultis fidem esse necessariam necessitate medii ad salutem consequendam, ita ut adulti sine actibus fidei salvari non possint (cf. tract. de grat. V, n. 402 sqq.).

436. Haec necessitas fidei ad consequendam salutem est quidem ex positiva Dei institutione; attamen supernaturali elevatione hominis supposita, facile intellegitur, quam convenienter haec necessitas sit imposita. Nam a) homo, utpote rationalis, finem suum ultimum rationali modo prosequi debet, i. e. per actus intellectus et voluntatis. Atqui finem ultimum supernaturalem homo cognoscere non potest in statu viae nisi per fidem. Ergo fides est medium necessarium ad finem ultimum convenienter prosequendum. b) Finis ultimus consistit in perfecta cognitione, qua homo Deo fruitur. Quare convenit, ut se disponat ad hunc finem per imperfectam cognitionem, qua Deo obsequium praestat. Ergo fides est via conveniens ad visionem, et praemium visionis apte respondet merito fidei (*S. Thomas* 1, q. 1, c. 1; 2, 2, q. 2, a. 3; q. 4, a. 7; De verit. q. 14, a. 2. *Suarez*, De fide disp. 12, sect. 1, n. 5).

Schol. 1. Num sufficiat votum fidei.

437. Secundum *concilium tridentinum* (sess. 6, c. 4; *Denz.* n. 796) baptismus ad iustificationem est necessarius aut in re aut in voto. Simili modo pauci theologi censuerunt fidem esse necessariam aut in re aut in voto, et in casu necessitatis sufficere votum fidei.

Attamen unanimis fere sententia theologorum hanc opinionem reicit ob duplicem rationem: a) Nusquam fontes theologici innuunt posse interdum votum fidei sufficere, ut docent de baptismo. Ergo talis exceptio gratis statuitur. b) Non intellegitur, quid sit votum fidei. Votum baptismi est actus caritatis supernaturalis, quatenus hic actus includit voluntatem faciendi omnia ad salutem necessaria. Ante fidem autem non praecedit alius actus supernaturalis nisi iudicium credibili-

tatis et pius credulitatis affectus. Atqui qui habet hos duos actus, ei nihil deest ad credendum. Fides enim non est sicut baptismus res externa, quae etiam volenti deesse potest; sed qui serio vult credere, potest credere¹. Actus autem fidem praecedentes naturales non possunt censi votum fidei, quia iis nulla proportio inest ad supernaturalem iustificationem. (Cf. *Platel*, De fide n. 225. *Suarez*, De fide disp. 12, sect. 2, n. 10 sq.)

Potest votum fidei etiam hoc modo construi: Ex solis principiis naturalibus homo perspicit possibilitatem revelationis divinae positivae et elicit propositum et desiderium amplectendi revelationem, si forte existat. Sic habet pium quendam credulitatis affectum, qui non respicit revelationem homini iam determinate propositam, sed possibilem tantum et sub condicione apprehensam. Itaque deest aliquid, quod requiritur, ut quis actu credere possit; nihilominus hic actus recte vocari potest votum fidei, et etiam supernaturalis est, si Deus gratia elevante ad hunc actum concurrat. Sunt theologi, qui tales actus supernaturales admittunt, ut card. *De Lugo* (disp. 12, sect. 3); neque tamen dicunt hos actus vicem fidei gerere posse in iustificatione, sed solum volunt hos actus esse proximam dispositionem ad recipiendam a Deo gratiam fidei proprie dictae. Tale enim votum fidei non sufficit, quia per illud Deus non creditur ut remunerator in ordine supernaturali, id quod ad iustificationem necessarium est necessitate medii, ut patet ex sequenti propositione.

Schol. 2. Num sufficiat fides late dicta.

438. Si fides actualis ad iustificationem ex necessitate medii requiritur, difficile est dicere, quomodo tot homines, qui nihil umquam de revelatione divina audierunt, salvi fieri possint. In tractatu de gratia (V, n. 210 sqq. 300 sqq.) cum communi theologorum exposuimus, quomodo Deus facienti, quod est in se, non deneget gratiam et hominem bonae voluntatis certo adiuturus sit, etsi ad hoc necessarius sit extraordinarius interventus divinus.

Nonnullis tamen theologis hic recursus ad extraordinaria displicet, et malunt admittere ad iustificationem non requiri fidem theologicam stricte dictam, i. e. quae nitatur testimonio revelationis positivae divinae. Ideo praeter hanc statuunt aliam fidem late dictam, i. e. cognitionem rerum divinarum et moralium, quae obiective quidem ex principiis naturalibus procedat, attamen non fiat sine supernaturali Dei adiutorio et ita ex principiis subiectivis sit actus supernaturalis, et hanc fidem ad iustificationem sufficere censent. Ita *Ripalda* (De

¹ Noli cum hac re confundere votum fidei, quod habere dicitur is, qui iam fidem supernaturalem habet, sed nondum sufficienter instructus est relate ad particulare aliquod dogma necessario credendum. Ille enim potest dici habere votum fidei relate ad hoc particulare dogma, ut infra dicetur n. 448 sqq.

Ente supern. disp. 63, sect. 2 sqq.), qui hanc sententiam late defendit (cf. ibid. disp. 20), et quidem non ut certam, sed „discutiendae rei causa“, ut ait in tractatu de fide (disp. 17, sect. 10, n. 145), ubi objectiones a cardinali De Lugo factas solvere studet.

Similem sententiam proponit *Vega* (Expositio et defensio trid. decreti de iustificatione l. 6, c. 20), qui obscure loquitur. Nam ex una parte censet iustificari posse vel eos, qui Deum esse invincibiliter ignorent; ex altera parte (c. 22) ait speciali providentia divina factum esse, ut conc. trid. definierit fidem proprie dictam, actuaalem, supernaturalem ad iustificationem peccatorum adultorum omnino requiri. Fortasse ea, quae antea dixerat, intellexit in hypothese impossibili ignorantiae Dei invincibilis. *Dom. Sotus* in prima editione operis „De natura et gratia“ (l. 2, c. 11) docuerat ut probabile naturalem Dei cognitionem quibusdam hominibus sufficere, ut ad iustificationem pervenire possint. Sed in posterioribus editionibus hanc opinionem revocavit et contrariam ut „assertu necessariam“ statuit, quemadmodum ipse latius exponit (In 4, dist. 1, q. 2, a. 3). Et in appendice Commentarii in 4 Sent., ubi priora sua opera recenset, rursum inculcat se priorem opinionem retractasse, et denuo retractat, „sane necessarium existians neminem umquam absque supernaturali revelatione fidei in gratiam Dei potuisse reconciliari“ (ed. Venetiis 1569, 770, col. b).

Nostra aetate *Gutberlet* (in Theologia dogmatica doctoris Heinrich VIII, 493 sqq.) ut probabilem sententiam proposuit fidem improprie dictam, i. e. nixam naturali Dei cognitione, sed cum auxilio gratiae, sufficere posse ad salutem. In periodico autem „Pastor bonus“ (XIV, 46 sq.) addit se nomine fidei non intellegere nudam speculationem philosophicam, sed simul fidelem mentis dispositionem (Glaubensgesinnung) erga Deum. Obiectum huius fidei vult esse Deum existentem et remuneratorem. Hanc censet esse sententiam S. Thomae, secundum quem hae duae veritates, utpote naturaliter scitae, non possint fide proprie dicta credi.

Contra hanc ultimam assertionem speciale opusculum edidit *Raimundus M. Martin* O. Pr. (De necessitate credendi et credendorum, Lovanii 1906), quo ostendit S. Thomam omnino postulasse fidem proprie dictam ad salutem assequendam. Sufficit hic notasse, secundum S. Thomam nequaquam omnes homines habere eam scientiam Dei existentis et remuneratoris, qua fides excludatur, immo nullum hominem naturaliter habere posse eam notitiam providentiae divinae, quae ad salutem sufficiat (De verit. q. 14, a. 9 ad 8; In 3, dist. 25, q. 1, a. 2 ad 2; 1, 2, q. 113, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 1, a. 8 ad 1; In Hebr. c. 11, lect. 2). Item contra *Gutberlet* scripsit *Wilh. Liese* (Der heilsnotwendige Glaube, Freiburg 1908), qui maxime proponit argumenta biblica et patristica. Similiter *Franc. Schmid* in libro „Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit“ (Brixen 1899) iudicat (p. 112) theoriā doctoris *Gutberlet* non esse probabilem. Plura de hac scripsi

in „Theologische Zeitfragen“ V, 9 sqq. In thesi ipsa habentur argumenta sufficientia ad ostendendum fidem proprie dictam requiri necessitate medii.

439. S. Scriptura et SS. Patres dicunt simpliciter fidem esse necessariam ad iustificationem. Nomine autem fidei simpliciter intellegunt fidem stricte dictam, quae ex auditu venit et est „substantia rerum sperandarum“ (supra n. 430 sq.). Item *concilia tridentinum* et *vaticanum* fidem, sine qua nulli umquam iustificari contingat, ita describunt, ut non possit intellegi nisi fides stricte dicta. Porro *Innocentius XI* die 2 martii 1679 damnavit propositionem: „Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit“ (*Denz.* n. 1173), in qua propositione non est sermo de subiectivis principiis fidei, sed de obiectivo motivo. Porro sermo est de eo, qui nondum est iustificatus, et de necessitate fidei ad iustificationem tota haec quaestio unice agitur, non de eo, qui iam iustificatus est. Si sententia adversariorum vera esset, plures homines possent iustificari per fidem late dictam quam per fidem stricte dictam. Unde ne hoc quidem praetendere possunt, se loqui de casu extraordinario, non de communiter contingentibus; nam plures sunt homines, qui sunt in ea difficultate, ob quam illi theologi sufficientiam fidei late dictae statuunt. Tandem de actibus intrinsecus supernaturalibus, qui non aut ad fidem pertineant aut ex fide procedant, fontes theologici nihil docent. Ergo tales actus gratis asseruntur et gratis negantur (cf. supra n. 234).

Student quidem nonnulli enervare argumentum ex doctrina *Innocentii XI* haustum, dicentes illam thesim damnatam esse ideo, quod plane universaliter statuatur ad iustificationem sufficere fidem late dictam, cum haec sufficientia restringenda sit ad eos homines, qui nihil umquam audierint de revelatione positiva et simul iuventur gratia supernaturali.

. Sed supponendum est *Innocentium XI* noluisse damnare nisi propositionem, quae reapse ab aliquibus theologis statuta est, non vero doctrinam, quam nullus theologus tradidit. Atqui cum nullus theologus illam propositionem sensu universali docuerit, *Viva* in „*Trutina*“, ubi hanc quaestionem expendit, testatur cum aliis „non deesse theologos, qui asserant illud Pauli: ‚Sine fide impossibile est placere Deo‘ intellegendum de fide saltem late dicta seu de cognitione supernaturali infusa a Deo ad excitationem naturae, quam gentibus sufficientem ad salutem arbitrantur“, et hanc doctrinam dicit esse damnatam. Quae cum ita sint, videtur thesis eo sensu damnata, quo quidam recentes theologi eam defendere conentur (cf. *Atzberger* apud *Scheeben*, *Dogmatik* I. 6, n. 690).

440. Ipse *Ripalda* in fine disputationis ait: „Absolute decerno fidem strictam ad iustificationem esse necessariam. . . . Iudicium partis af-

firmantis necessitatem fidei strictae ad iustificationem tutius est, quia conformius communi theologorum sententiae, cui in rebus huiusmodi prudentis est iudicium submittere“ (De fide disp. 17, sect. 13, n. 204; cf. *De Lugo* disp. 12, sect. 1; *Mazzella* n. 865 sqq.). Concludamus verbis *S. Thomae*: „Numquid illi, ad quos non pervenit [evangelium], utpote nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Io. 15, 22, illi, qui loquentem Dominum per se vel eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scil. iustificentur ab aliis peccatis, quae vel nascendo contraxerunt vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent, quod in se est, Dominus iis secundum suam misericordiam providisset“ (In Rom. c. 10, lect. 3). Quibus autem viis Deus talibus providere velit, ut possint habere fidem ad salutem necessariam, divinae providentiae relinquendum est, cui non placuit quicquam nobis de hac re revelare (cf. De gratia V, n. 214 300 sqq.).

Prop. XXIX. Fide ad salutem necessaria credendus est Deus existens et remunerator. De fide (Sum. 2, 2, q. 2, a. 5).

441. *Homo eo ipso, quod fides ei necessaria est ad salutem, tenetur ad aliquid explicite credendum.* Nam implicite creditur id, quod cum alio explicite credito nectitur, ut si quis dicit: Credo omnia, quae Deus revelavit, vel: Credo, quae ecclesia catholica credenda proponit, vel alio simili modo. Unde fides implicita supponit fidem explicitam. Itaque si omnino fides necessaria est, etiam fides explicita alicuius rei necessaria est. Quaeritur, quae res sint necessario credendae necessitate medii, id quod non a priori statui potest, sed ex fontibus revelationis discendum est.

442. Apostolus docens necessitatem fidei ait: *Πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* (Hebr. 11, 6). *Ergo necessario credendus est Deus existens et remunerator.*

Qui credit Deum remuneratorem, eo ipso credit aliquo modo explicite Dei existentiam, sed non vice versa. Ideo *Innocentius XI* damnavit propositionem: „Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris“ (*Denz.* n. 1172).

443. *Quid intellegatur Deus remunerator,* apostolus alibi explicat: Deus „reddet unicuique secundum opera eius: iis quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam; iis autem, qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio“

(Rom. 2, 6 sqq.). Itaque *Deus remunerator intellegitur, in quantum bene meritis dat praemium vitae aeternae*, seu remunerator in ordine supernaturali. Ideo enim fides necessaria est, quia homines finem suum ultimum convenienti modo prosequi debent; hic autem finis est supernaturalis. Secus fides non esset „substantia sperandarum rerum“. Supernaturalitas autem huius finis ita tantum omnibus credenda est, ut credant illud praemium aeternum, quod Deus positiva revelatione promisit. Aliis verbis: credere debent eam remunerationem, quae est supernaturalis, non reduplicative, quatenus est supernaturalis, quia ut habeant distinctum conceptum supernaturalitatis, a communibus hominibus postulari non potest.

444. Sed quaeri potest, *cur fides Dei remuneratoris necessaria sit*. Nam videtur sufficere, ut homo per fidem cognoscat Deum esse summum bonum, quia tunc potest procedere ad actum perfectae caritatis et contritionis et sic iustificari. Primum responsum est: quia Deus ita voluit, et ideo ita voluit, quia decet hominem statim ab initio viae scire, quo tendendum sit. Addi potest altera ratio: si homo in peccato existens non cognoscit Deum esse suum summum bonum, quo unico beari possit, et eius amissionem esse suum summum malum, sola consideratio perfectionis divinae in se non videtur esse motivum sufficiens ad efficacem detestationem omnis peccati (cf. *S. Thomas*, In Hebr. 11, lect. 2). Itaque ut homo a statu peccati mortalis veniat ad perfectam caritatem, per timorem et spem procedendum est, et idem proportionaliter valet de perseverantia per continuam pugnam contra concupiscentiam et per exercitium virtutum naturae lapsae adeo contrariarum (cf. *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 5). Praeterea amor amicitiae postulat mutuam bonorum communicationem. Ergo amicitia supernaturalis postulat supernaturalem communicationem bonorum, cuius natura sola fide apprehenditur. Alii tamen concedunt posse hominem iustificari per caritatem sine fide explicita Dei remuneratoris, quia assensus fidei proponens Deum sub ratione summi boni continet eminenter fidem Dei remuneratoris (*Salmantic.*, De fide disp. 6, dub. 1, n. 90). Sed hoc verum non esse videtur. (Cf. *Wirceburg.*, De fide n. 118).

445. Quia is, qui credit Deum remuneratorem supernaturalem, eo ipso credit existentiam Dei, *sunt theologi, qui censeant praeter fidem Dei, ut est auctor ordinis supernaturalis, non esse necessariam aliam fidem existentiae Dei*. Ita communiter thomistae, qui docent eum, qui naturaliter sciat existentiam Dei ut auctoris ordinis naturalis, non posse eandem fide divina credere (*Salmantic.* l. c. n. 73; cf. supra n. 402 sqq.). Alii autem hoc omnino negant et dicunt necessariam esse fidem Dei, ut est auctor ordinis naturalis, seu fidem earum perfectionum divinarum, quae lumine naturali cognosci possunt (*Suarez*, De fide

disp. 12, sect. 3, n. 4. *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 5, n. 123). At apostolus illis verbis: πιστεῦσαι δεῖ τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν, neque loquitur de Deo, ut est auctor ordinis naturalis, neque de Deo, ut est auctor ordinis supernaturalis, sed docet prius Deum ut Deum (primum principium, supremum dominum, ultimum finem) credendum esse, dein Deum ut remuneratorem; nam saltem ratione prius creditur existentia Dei, antequam credi potest Dei attributum non essenziale. Porro Deus non creditur fide divina, in quantum cognoscitur ex principiis naturalibus, sed in quantum est supremum ens non visum et sola revelatione manifestatum. Ergo credimus Deum esse, quando propter divinam revelationem assensu firmissimo affirmamus ea praedicata, quibus Deus ut supremum ens ab omni creatura distinguitur.

446. *Quam convenienter hi duo articuli credendi sint necessitate medii*, facile intellegitur. Nam accessus hominis ad Deum incipere debet a cognitione. Obiectum autem huius cognitionis maxime necessarium est illud, quo dirigitur motus supernaturalis in debitum finem. Atqui finis noster est Deus ut institutor ordinis supernaturalis. Ergo ante omnia cognoscendus est ipse Deus et finis, quem nobis praestituit. In his duobus articulis omnia alia virtualiter includuntur. Nam qui fide divina credit Deum existere, implicite credit omnia attributa, quibus Deus intrinsecus constituitur. Et qui credit providentiam supernaturalem Dei remuneratoris, implicite credit auxilia interna et externa, quae ad ordinem supernaturalem pertinent. Ergo aptissime hi duo articuli maxime necessarii sunt.

447. Iuverit notare fidem Dei remuneratoris complecti fidem immortalitatis animae; nam sine immortalitate ipsum essenziale praemium finis supernaturalis (et opposita poena) neque esse neque cogitari possunt. „Cum enim fides praescinderet a supernaturalitate et duratione aeterna, hoc ipso non proponeret Deum tamquam amicum perfectum et perpetuum, adeoque non posset fundare amorem amicitiae iustificativum ex duplici defectu. . . . Quia tamen, qui credit et sperat remuneratorem supernaturalem, satis hoc ipso etiam credit animae perpetuitatem et necessitatem auxilii melioris ad salutem, fides horum explicita et per distinctos conceptus non semper in re et actualiter necessaria existimatur“ (*Wirceburg.*, De fide n. 119 sq.).

Prop. XXX. Fidem explicitam Christi redemptoris et SS. Trinitatis necessariam esse necessitate medii absoluta probari nequit. Quaestio disputata.

448. Articulos de Christo redemptore et de SS. Trinitate christianis ex praecepto credendos esse omnes unanimiter docent, item hos articulos implicite contineri in fide Dei existentis et remuneratoris et

sic semper credendos fuisse. Sunt autem theologi, qui statuunt etiam necessitatem medii pro fide explicita horum mysteriorum vel saltem Christi redemptoris in oeconomia christiana. Ita *Valentia*, *Lorca*, *Thomas Sanchez*, alii, quos refert *Coninck* (De act. supern. disp. 14, n. 134). Quae sententia si vera est, ethnicus, qui iam sufficienter credit Deum existere et remuneratorem esse, sed nondum didicit dogma Christi redemptoris (et SS. Trinitatis), non potest fructuose baptizari, si subito in periculo mortis constitutus non potest amplius instrui. Neque talis homo potest per actum caritatis iustificari, id quod non videtur probabile.

449. *Suarez* ait: „Dico non esse tam necessariam hoc tempore fidem explicitam Christi, ut sine ipsa in re ipsa obtenta nullus possit iustificari“ (De fide disp. 12, sect. 4, n. 11). Dicit hanc sententiam doceri a *Cano*, *Ledesma*, *Castro*, *Dom. Soto*, *Vega*, *Medina*, aliis. Eandem ut certam vel probabiliorē vel probabilem sequuntur *De Lugo* (De fide disp. 12, sect. 5, n. 91), *Salmantic.* (De fide disp. 6, dub. 1, n. 77), *Mayr* (De fide n. 600), *Wirceburg.* (De fide n. 127), *Wilmers* (De fide n. 292 sqq.), alii communiter.

450. Haec sententia placet, quia *tam gravis necessitas non debet statui sine cogente ratione*. Atqui talis ratio non adest. Hoc probat opposita doctrina tot et tantorum theologorum. Hoc magis probat auctoritas S. Pauli, qui eo loco, quo exponit, quae credenda sint necessitate medii (Hebr. c. 11), horum articulorum mentionem non facit. Praeterea „Deus nihil exigit tamquam medium necessarium in adultis ad iustificationem, nisi quod ex natura rei morali est necessarium necessitate medii ad illam de congruo merendam; tum quia in hoc conceptu statuenda est necessitas medii, prout distincta a necessitate praecepti; tum quia Deus, quantum est de se, vult omnes homines salvos fieri atque hinc, dummodo illi ponant, quantum ex natura rei necessarium est ad promerendam iustificationem, ipsos iustificat. Sed fides in Christum explicita non est ex natura rei morali necessaria necessitate medii ad iustificationem, tum quia haec necessitas ex natura rei declarari nequit, tum quia sine illa ex sola fide Dei remuneratoris potest elici actus amicitiae supernaturalis perfectus et iustificativus, tum quia potest stare fides sola Dei et remuneratoris ac consequenter etiam amor Dei, nondum habita fide Christi. Nam quod dicunt adversarii, vel negare Deum suum concursum in hac providentia ad amorem Dei eliciendum sine praesupposita fide explicita in Christum, est petitio principii; vel Deum homini inter barbaros educato et illustrato fide in remuneratorem supernaturalem ac bene iuxta legem naturalem viventi missurum hominem vel etiam angelum, qui eum de incarnationis mysterio edoceat, hoc, inquam, est divinare, cum nullibi sit promissa tam extraordinaria et miraculosa instructio,

ac rursus est petere principium“ (*Wirceburg. l. c.*). Nulla hac in re est paritas cum fide Dei existentis et remuneratoris, quia „fides Dei est per se et quasi ex natura rei ab intrinseco necessaria ad iustificationem, quia sine illa non potest homo converti ad Deum, sicut oportet, ut iustificetur. Fides autem Christi explicita, si necessaria est, solum id habet ex ordinatione Dei et positivo iure divino; et ideo multo certius est facientem, quod est in se, per aliquale auxilium gratiae, vel non ponentem impedimentum illuminari a Deo quoad supernaturalem cognitionem ipsius Dei quam circa explicitam cognitionem Christi. Nam in his, quae solum sunt necessaria ex institutione divina et positivo iure, non solet Deus, etiam in casu necessitatis, adhibere extraordinariam providentiam, ut impleantur et in re ipsa applicentur; sed desiderium aut votum eorum solet sufficere, ut patet in confessione et baptismo“ (*Suarez, De fide disp. 12, sect. 4, n. 11*).

451. Ex altera tamen parte *concedenda est quaedam necessitas fidei Christi in novo testamento*, et necessitas quidem maior quam pura necessitas praecepti, quia fides explicita Christi est dispositio necessaria ad baptismum et ad ingressum ecclesiae. Quamvis igitur possit aliquis iustificari sine fide Christi re elicitā, sicut iustificari potest sine baptismo re suscepto, non tamen sine voto fidei, sicut neque sine voto baptismi. Itaque multa alia, quae revelata sunt, post baptismum addisci possunt, sed articulus de Christo redemptore per se fide explicita adulto credendus est ante baptismum, per accidens vero sufficit votum huius fidei. Quare necessitas huius fidei non est absoluta, sed dispensabilis (*Suarez l. c. n. 18 19. Salmantic., De fide disp. 6, dub. 1, n. 82*).

Congregationi sancti officii haec quaestio proposita est: „Utrum antequam adulto conferatur baptismus, minister ei teneatur explicare omnia fidei nostrae mysteria, praesertim si est moribundus, quia hoc perturbaret mentem illius. An non sufficeret, si moribundus promitteret fore, ut ubi e morbo convalesceret, instruendum se curet.“ Responsum est die 25 ian. 1703 et die 30 mart. 1898: „Non sufficere promissionem, sed missionarium teneri adulto, etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare mysteria fidei, quae sunt necessaria necessitate medii, ut sunt praecipue mysteria Trinitatis et incarnationis“ (*Acta S. Sedis XXX 700 nota*). Ergo secundum mentem congregationis fides Trinitatis et incarnationis est quidem necessaria necessitate medii, non tamen tam absolute, ut baptizari non possit homo ceteroquin dispositus, qui incapax sit instructionis de his mysteriis.

452. *Dicta S. Scripturae, quae pro contraria sententia allegantur, non habent vim probandi.* Nam quaedam solum positive docent fidem

Christi esse causam salutis, ut: „Qui credit in me, vivet“ (Io. 11, 25). „Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum“ (Rom. 3, 22). His textibus et aliis similibus indicatur quidem efficacia fidei Christi, at non dicitur fides haec tam necessaria, ut sine hac *explicita* fide iustificatio sit in omni casu impossibilis.

Alii textus docent eos, qui culpabiliter nolint credere, non posse salvari. „Qui credit in eum, non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei“ (Io. 3, 18). Haec est necessitas praecepti, quae supponit praedicationem huius articuli.

453. *Iustitia, quam Christus meruit, per fidem derivatur ad nos, non per opera sine fide, et hoc sensu omnis fides iustificans est fides Christi.* „Scientes, quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu Christi, et nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis“ (Gal. 2, 16). Certe in nostra sententia homo non iustificatur per opera sine fide, sed iustificatur per fidem, quae habet virtutem iustificandi ex meritis Christi; ergo gratuito iustificatur, id quod apostolus illis verbis docere intendit.

Consequenter quia efficacia fidei supernaturalis est ex meritis Christi, recte dicitur fides Christi necessaria necessitate medii absoluta, in quantum illa vox „Christi“ non significat explicitum obiectum fidei, sed causam meritoriam efficaciae fidei. Nam „sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam“ (Io. 3, 14). Quibus verbis duo enuntiantur: a) Christus pro nobis morietur in cruce. b) Vi huius mortis fides in Christum habet vim iustificandi, sive est fides explicita sive implicita, sive in re sive in voto. Quod adversarii ex textu demonstrare conantur, fidem *explicitam* in Christum requiri necessitate medii absoluta, sicut requirebatur corporalis aspectus serpentis aenei in deserto, hoc in textu nullo modo continetur. Neque ullo loco S. Scriptura hanc quaestionem tangit vel solvit, utrum fides Christi explicita semper requiratur, an interdum implicita sufficiat. Ergo haec quaestio aliis argumentis definienda est.

Itaque omnia, quae Scriptura dicit de necessitate fidei Christi, plane explicantur per necessitatem praecepti, per necessitatem fidei implicitae, per efficaciam fidei ex morte Christi derivandam. „Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri“ (Act. 4, 12). De his et aliis textibus cf. *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 4, n. 94 sqq.

Ceterum cum S. Scriptura diserte doceat actu caritatis hominem iustificari (cf. De sacr. paenit. VII, n. 127 sqq.), et cum ex natura rei ad actum caritatis non praerequiratur cognitio Christi media-

toris, sed sola fides Dei remuneratoris, non debent illa dicta de fide Iesu Christi ita exponi, ut fidei vivae Dei remuneratoris denegetur vis iustificandi.

454. Idem valet de dictis SS. Patrum, inter quos praecipue *S. Augustinus* difficultatem creare videtur. Ita in libro secundo De gratia Christi et peccato originali (c. 24): „Unus est enim Deus et unus mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus (1 Tim. 2, 5). Quoniam non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri (Act. 4, 12), et in illo definivit Deus fidem omnibus, suscitans illum a mortuis (Act. 17, 31). Itaque sine ista fide unius mediatoris Dei et hominum hominis Christi Iesu, sine fide inquam, resurrectionis eius, quam Deus omnibus definivit, quae utique sine incarnatione eius ac morte non potest veraciter credi, sine fide ergo et mortis et resurrectionis Christi nec antiquos iustos, ut iusti essent, a peccatis potuisse mundari et Dei gratia iustificari, veritas christiana non dubitat, sive in iis iustis, quos *S. Scriptura* commemorat, sive in iis iustis, quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium vel inde usque ad legem datam vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt prophetae, sed etiam extra eundem populum, sicut fuit Iob. Et ipsorum enim corda eadem mundabantur mediatoris fide, et diffundebatur in iis caritas per Spiritum Sanctum (Rom. 5, 5), qui, ubi vult, spirat (Io. 3, 8), non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens. Non enim Dei gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo“ (*M* 44, 398 sq.). Frustra enim Christus mortuus est, si sine fide Christi iustificatio obtineri potest. „Quod si fieri potuit aut potest, hoc et ego dico, quod de lege dicit apostolus: Ergo Christus gratis mortuus est. Si enim hoc ille dixit de lege, quam accepit gens una iudaeorum, quanto iustius dicitur de lege naturae, quam accepit universum genus humanum: Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si autem non gratis Christus mortuus est, ergo omnis humana natura iustificari et redimi ab ira Dei iustissima, hoc est a vindicta, nullo modo potest nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi“ (De nat. et grat. c. 2; *M* 44, 249).

455. His verbis inculcat Augustinus iustificationem non posse umquam fieri per vires naturae, sed solum per merita Christi, quae fide apprehendantur. Hoc autem verum manet, etsi quidam homines iustificantur per fidem vivam supernaturalem, qui nihil umquam audierunt de Christo. Nam hi quoque iustificantur per fidem, quae efficax est ex meritis Christi, in quem implicite credunt, non vero ex viribus et meritis naturalibus. Hoc igitur sensu fidem Christi ad salutem absolute necessariam esse nemo est inter catholicos, qui neget. Qui plus vult deducere ex Augustini verbis, is debet etiam dicere semper

fidem explicitam incarnationis, mortis, resurrectionis Christi fuisse necessariam, id quod ipsi adversarii non concedunt¹.

Tam S. Augustinus quam alii Patres loquuntur de necessitate fidei indeterminate pro ordine salutis ante Christum et post Christum. Ergo ii, qui concedunt fidem explicitam incarnationis plurimis hominibus ante Christum non fuisse necessariam, non possunt ad illa dicta Patrum provocare, ut ostendant post adventum Christi omnibus omnino fidem explicitam incarnationis necessariam esse necessitate medii, quia Patres non faciunt hanc distinctionem, sed potius diserte dicunt etiam antiquis fidem fuisse necessariam, ut si *S. Leo* ait: „Omnis prorsus antiquitas... in hac fide vixit et placuit“ (Serm. 52, c. 1; *M* 54, 314).

456. *Obiciunt*: Qui dicto modo confuse tantum et implicite credit in Christum, non magis credit in Christum quam in duodecim apostolos et septem sacramenta et alia instituta novae legis. Atqui longe aliter requiritur fides Christi quam fides aliarum rerum. Ergo ista explicatio non sufficit.

Resp.: Nego mai. Nam neque ex apostolis neque ex sacramentis neque ex aliis institutis novae legis fides derivat vim iustificandi, sed ex solis Christi meritis.

457. Ceterum non in nova tantum lege, sed etiam in vetere fides Christi mediatoris necessaria erat necessitate praecepti, quia ad hoc electus erat populus iudaeorum, ut fidem Christi mediatoris conservaret. De qua necessitate multa alia dicta SS. Patrum intellegenda sunt. Qui in nova lege praecepto credendi in Christum culpabiliter non satisfacit, eo ipso incapax est absolutionis recipiendae, quamdiu hanc culpam emendare non studet, ut diserte statuit *Innocentius XI* (Denz. n. 1214).

458. *S. Thomas* (ad quem interdum adversarii provocant), postquam statuit variis temporibus variam fuisse necessitatem fidei Christi, addit: „Si qui salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris, quia, etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos“ (2, 2, q. 2, a. 7 ad 3; cf. 1, 2, q. 89, a. 6; 3, q. 69, a. 4 ad 2; In 3, dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 2 et 3; a. 2, sol. 2 et 3). Ergo secundum S. Thomam fides implicita Christi mediatoris interdum potest ad iustificationem

¹ Doctrinam S. Augustini de hac quaestione exponit *I. Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus II, Freiburg i. Br. 1909, 307 sqq., qui censet (p. 323) in scriptis S. Augustini legi duos ordines sententiarum non plane aequabiles, cum modo non postulet nisi fidem Dei iustificantis, modo vero exigit fidem explicitam Christi. Ceterum S. Augustinum non ignorare difficultatem quaestionis et suas opiniones bene distinguere a regula fidei ecclesiasticae.

sufficere. In ecclesia Christi mysteria Trinitatis et incarnationis non a maioribus tantum, sed etiam a minoribus explicite sunt credenda; non tamen ideo negandum est etiam nunc iis, quibus evangelium prae-dicatum non est, posse fidem implicitam sufficere¹.

Oppositas de hac re sententias vide apud *Wirceburg.* n. 121 sqq. et apud *Bouquillon*, De virt. theol. n. 169 sqq. Plura apud *Coninck*, De act. supern. disp. 14, dub. 9, n. 154 sqq., et apud *De Lugo*, De fide disp. 12, sect. 4).

Recentissime eandem quaestionem copiose tractavit *R. Martin* (De necessitate credendi et credendorum), qui hanc thesim defendit: „Omni lege fuit cuilibet necessarium, necessitate medii, ad salutem credere *aliqua*liter mysteria incarnationis Domini nostri Iesu Christi et SS. Trinitatis“ (97) Illud „*aliqua*liter“ sic explicat, ut statuatur pro „maioribus“ veteris testamenti necessitatem fidei explicitae, pro „minoribus“ necessitatem fidei implicitae, pro omnibus vero tempore novi testamenti viventibus necessitatem fidei explicitae (120).

Argumentum inde petit, quod hi duo articuli constituunt „prima credibilia“; si quid autem necessario credendum est, certe ante omnia credenda sunt prima credibilia (98 sq.). Statim vero obiectio occurrit prima credibilia ab apostolo assignari Deum existentem et remuneratorem. Respondet Martin haec duo non differre ab articulis de Deo uno et trino et de incarnatione (cf. supra n. 195), ita ut sint solum termini diversi (93 105 121). Hoc verum est obiective seu ontologice, non est verum subiective et logice seu prae intellectu humano. Unde si nihil aliud vult nisi fidem in Deum esse fidem in eum, qui est unus et trinus, et fidem in Dei providentiam esse fidem in ea, quorum praecipuum est incarnatio, quae est fundamentum totius ordinis supernaturalis nunc existentis, hoc sane est admittendum, sed sic quaestio disputata vix tangitur. Si vero plus vult probare, argumentum non concludit. Idem valet de altero argumento, scil. veritatem primam obscure revelantem, quae est formalis ratio credendi, subsistere in Christo; ergo Christum pertinere per se ad obiectum fidei (100). Hoc materialiter verum esse nemo negat; sed prima veritas obscure revelans non est formaliter idem ac Christus. „Olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio“ (Hebr. 1, 1). Christus locutus est quidem etiam per prophetas, sed ut Deus, non ut incarnatus; ipsi prophetae testimonium Christo exhibent, sed sic ipse est obiectum materiale fidei. Unde non videtur Martin quicquam probasse ultra ea, quae in thesi statuimus².

¹ De hac doctrina S. Thomae cf. *R. M. Schultes*, Fides implicita I, 86 sqq.

² Si ad articulos de Deo existente et remuneratore, de SS. Trinitate et Christo redemptore addideris tres articulos de Deo creante et gubernante, de necessitate gratiae ad salutem, de immortalitate animae, habebis septem illos articulos, quos nonnulli theologi statuerunt necessario credendos esse necessitate medii. De qua re ait *Dens*, theologus saeculi XVIII: „Hanc controversiam repressit Innocentius XI

Prop. XXXI. Fides explicita praecipuorum articulorum omnibus necessaria est necessitate praecepti; item necessaria est externa fidei professio. Theologicae certa (Sum. 2, 2, q. 2, a. 6—8; q. 3).

459. Cum ex institutione Dei fides sit ad salutem necessaria (n. 430 sqq.), *Deus positivo praecepto omnibus adultis praecipit fidem*. Immo eo ipso quod aliquid revelat, Deus praecipit, ut sibi fides habeatur. Nihilominus non omnes omnia revelata nosse et proinde neque credere debent explicitè, sed sufficit plurima implicite credere, i. e. in confuso et in generali quadam propositione, ut si quis credit omnia, quae ecclesia credenda proponit, licet in particulari nesciat, quae sint haec omnia. Ex altera vero parte non omnia implicite tantum credi possunt, ut patet. Unde oritur quaestio, quid omnibus ex necessitate praecepti explicitè credendum sit. Quaestio non est, quid aliquibus vi particularis status, ut quia sunt doctores in ecclesia constituti, credendum praecipitur, sed quid omnibus omnino credendum sit, nisi specialis impotentia (ignorantia invincibilis, nimia hebetudo mentis etc.) excuset.

460. *S. Thomas* ait: „Post tempus gratiae revelatae tam maiores [i. e. doctores] quam minores [i. e. communes fideles] tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in ecclesia sollemnizantur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est, q. 1, a. 8 [ubi agit de symbolo]. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque“; et rationem reddit, quia „via hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi“ (2, 2, q. 2, a. 7). Addit autem in sequenti articulo etiam fidem Trinitatis esse necessariam, cum sine ea mysterium incarnationis credi non possit, et cum per invocationem Trinitatis homines in baptismo nanciscantur salutem. Praeter haec *S. Thomas* nihil postulat.

461. Theologi morales solent haec enumerare ut necessario omnibus credenda necessitate praecepti: symbolum apostolicum, orationem do-

anno 1682, libellos ceteraque folia septem illa puncta continentia prohibendo; non tam determinando, quae puncta ita sint creditu necessaria, quam condemnando doctrinae temeritatem, eo quod illa proponerentur per modum cuiusdam symboli, quod condere et proponere spectat ad solum pontificem, non ad privatos, et deinde quod privata auctoritate determinaretur tamquam fide divina credendum, quod septem illa puncta praecise essent necessitate medii credenda, ubi tamen de eorum necessitate in ecclesia disputatur“ (De virtut. n. 39). Haec vel similia apud theologos praecedentis saeculi saepius leguntur. Verba ipsa huius prohibitionis numquam vidi. Ceterum prohibitio effectum non habuit; nam usque ad nostra tempora illa septem puncta in quibusdam catechismis et libellis precum circumferuntur; id quod fieri non debet; nam ut certum fidelibus non est proponendum, quod a multis et magnis theologis negatur vel in dubium vocatur.

minicam, praecepta decalogi, sacramenta omnibus necessaria. Cf. *Lehmkuhl* I¹¹ n. 393 sqq. *Ballerini*, Opus morale II, ab initio n. 20 sqq.).

De qua re haec statuenda videntur: a) *Decalogus* et *oratio dominica* aliter aliis locis in S. Scriptura proponuntur (cf. Ex. 20, 1 sqq. Deut. 5, 6 sqq. Matth. 6, 9 sqq. Luc. 11, 2 sqq.). Ergo *non est ex praecepto divino determinata formula verborum necessario memoriae tradenda* (Suarez, De relig. tr. 4, l. 3, c. 6, n. 5 sqq.). Immo per legislationem mosaicam decalogus datus non est christianis, sed iudaeis tantum. Ergo si quae est obligatio certas formulas memoriter sciendi, haec obligatio est ex consuetudine ecclesiastica.

b) *Symbolum apostolicum* non semper et ubique plane idem fuit, non solum quod attinet ad verborum formam, sed etiam in quantum nonnulli articuli non semper fuerunt in symbolo, ut de descensu Christi ad inferos et de communione sanctorum (cf. *Denz.* n. 2 sqq.)¹. Ergo non omnia, quae nunc in symbolo leguntur, semper omnibus necessario credenda censebantur. Praeterea vero praeceptum divinum asseri non debet quoad ullam symboli formam addiscendam, quia probari nequit. Neque lex ecclesiastica ideo asseri debet, quia plures SS. Patres inculcant obligationem symbolum memoriae tradendi. Haec enim res cohaeret cum disciplina arcani. Nam illi SS. Patres dicunt: Quia non licet symbolum scribere, ideo debet memoriter teneri; quae ratio nunc non iam valet. Varia de hac re praecepta, quae *Gratianus* conegessit (3 De consecr. dist. 4, c. 55 58 59), in desuetudinem abierunt.

462. Itaque dicendum est *praeceptum divinum non versari circa certas formulas memoria tenendas, sed circa substantiam eorum, quae his formulis exprimuntur, fide credendam*. Haec autem sunt ea, sine quibus vita vere christiana secundum fidem et mores institui non potest, i. e. exsistentia Dei remuneratoris supernaturalis, unius et trini, mysterium incarnationis, immortalitas animae, necessitas gratiae, sacramenta omnibus recipienda, praecepta decalogi (exceptis pure caerimonialibus). Per haec enim christiana religio ab aliis distinguitur; ergo qui eam profiteri vult, haec et eius distinctiva credere debet. Haec porro fide teneri debent secundum substantiam, i. e. non secundum subtiliores rationes. Nam qui ne substantiam quidem eorum novit, non credit et vivit ut christianus, i. e. secundum normam a Christo Domino traditam. Singula accuratius explicat *De Lugo*, De fide disp. 13, sect. 4 et 5, item theologi morales.

¹ Vetustissima forma symboli apostolici in ecclesia romana haec fuit: Credo in Deum, patrem omnipotentem; et in Christum Iesum [vel Iesum Christum], Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in [vel ad] caelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum Sanctum; sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem (*Blume*, Das apost. Glaubensbekenntnis 112).

463. Cum fides lege divina sit praecepta, *homo fidei praecepto obligatur ad quosdam actus aut omittendos aut ponendos*, quia hoc praeceptum fidei est partim negativum partim affirmativum. *Negative* homo non debet respuere revelationem sufficienter propositam neque negare ea vel dubitare, quae revelata esse sufficienter cognovit. Per *affirmativum praeceptum* homo obligatur ad procurandam sibi debitam instructionem de rebus fidei et ad actum fidei suo tempore eliciendum.

Obligatio actus fidei urget, quando (adultis) baptismus vel sacramentum paenitentiae recipiendum est, vel quando actus fidei ad tentationem superandam requiritur, vel quando peccatum contra fidem reparandum est. Haec est obligatio, quae respectu fidei ipsius quasi per accidens est. Alia vero obligatio ex ipsa natura fidei per se oritur. Nam Deus, qui credenda revelat, vult etiam, ut ea actu credamus. Sed *quando et quoties praecise actus fidei eliciendus sit, Deus nulla lege determinavit.*

464. Per auctoritatem ecclesiasticam variae propositiones de hac re damnatae sunt.

Prop. XVI ab *Innocentio XI* damnata: „Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se“ (*Denz. n. 1166*).

Prop. I ab *Alexandro VII* damnata: „Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium“ (*Denz. n. 1101*).

Prop. XVII ab *Innocentio XI* damnata: „Satis est actum fidei semel in vita elicere“ (*Denz. n. 1167*).

Prop. VI ab eodem damnata: „Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis [quae supponit et includit fidem] erga Deum“ (*Denz. n. 1156*).

Prop. LXV ab eodem damnata: „Sufficit illa mysteria [SS. Trinitatis et incarnationis Domini nostri Iesu Christi] semel credidisse“ (*Denz. n. 1215*).

Ergo fides cadit sub speciale praeceptum et quidem secundum se; vi praeceptorum divinorum homo tenetur aliquando in vita elicere actum fidei; non sufficit mysteria fidei semel credidisse, neque satis est actum fidei semel in vita elicere; improbable est ne singulis quidem quinquenniis obligare praeceptum fidei. Consequenter homo saepius in vita actum fidei elicere debet. Studuerunt quidem nonnulli theologi tempus magis determinare, dicentes singulis annis vel singulis mensibus vel diebus festis urgere hoc praeceptum. Sed hae sunt coniecturae, nullo positivo fundamento nixae. Rationabile est dicere praeceptum fidei urgere in hora mortis, praeterea, quam primum quis sufficienter instructus est et obligationem credendi primum cognoscit. Ceterum christiani, qui reliquis officiis religionis satisfaciunt, inquietandi non sunt de actu fidei eliciendo; nam missam audire, sacramenta suscipere, alia pietatis opera facere nemo potest, qui non eo

ipso etiam fidem sufficienter exerceat. Sed monendi sunt fideles, ut actus virtutum theologicarum frequenter eliciant propter ipsam excellentiam et dignitatem horum actuum.

465. *Etiam externa fidei professio cadit sub praeceptum divinum.* „Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem“ (Rom. 10, 10). „Omnis, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est“ (Matth. 10, 32 sq.). „Nam qui me erubuerit et meos sermones, hunc filius hominis erubescet, cum venerit in maiestate sua et Patris et sanctorum angelorum“ (Luc. 9, 26).

Ergo numquam licet negare fidem neque serio neque specietenus, immo toties fides profitenda est, quoties omissio huius professionis cederet in iniuriam creatoris aut in damnum spirituale proximi, aut quoties specialis ratio postulat, ut susceptio baptismi. Sed quia praeceptum positivum non semper urget, non semper et ubique fidem profiteri oportet; immo ob sufficientes rationes etiam de industria fidem occultare seu dissimulare licet. Numquam vero taciturnitas vel occultatio debet esse aequivalens negationi fidei vel erubescientiae. Sed de his omnibus copiosior disputatio institui solet in theologia morali (cf. *Lehmkuhl* I, n. 403 sqq.). Ceterum catholici, qui implent praeceptum ecclesiae, et v. g. singulis diebus dominicis missae assistunt, eo ipso satisfaciunt officio professionis externae fidei, nisi propter speciales circumstantias aliquando plus postulatur. Praeterea quibusdam hominibus praecepto ecclesiastico professio fidei praescribitur (*conc. trid.* sess. 24, de reform. c. 12, et sess. 25, de reform. c. 2; cf. *Denz.* n. 994 sqq.; *Codex iur. can.*, can. 1406).

Schol. De peccatis contra fidem.

466. Secundum ea, quae hactenus dicta sunt, facile perspicitur, quot modis peccari possit contra fidem. Si quis non assentit revelationi sufficienter propositae, committit peccatum infidelitatis. Si quis fidem receptam totaliter abnegat, est peccatum apostasiae. Si quis unum alterumve dogma religionis christianae pertinaciter negat, dum alia vult credere, est peccatum haeresis. De qua re iam supra plura dicta sunt (n. 377 sqq. 388 sqq.; cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 10 11 12). Peccata contra fidem possunt esse aut interna tantum aut etiam extrinsecus manifestari; et in hoc altero casu, si a baptizato committuntur, etiam subiacent specialibus poenis ecclesiasticis. Praeter peccata directa contra fidem possunt etiam esse peccata indirecta, ut negligere sufficientem instructionem in rebus fidei, legere libros fidei periculosos, debita media non adhibere ad superandas tentationes contra fidem ortas, alia, quae non postulant propriam expositionem in theo-

logia dogmatica, sed tractantur in theologia morali. Quomodo autem peccari possit per reiectionem eorum, quae non sunt in se revelata, sed cum revelatis cohaerent, et quis sit sensus censurarum, quibus eiusmodi pravae opiniones notantur, explicatum est in Institut. propaedeut. I, n. 531 sqq.

Id unum hic monendum restat, quod est gravissimi momenti: peccatum, quo fides destruitur, est unum ex perniciosissimis, quia sine fide homo in hac vita quam maxime remotus est a Deo et caret vel prima radice iustificationis. Quamdiu vero fide saltem Deo adhaeret, homo a via salutis nondum plane aberravit, et quia aliquod divinum semen in se retinet, spes est fore, ut aliquando ad fructum conversionis perducatur. Quare ecclesia pro moribundo orat: „Licet peccaverit, tamen Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non negavit, sed credidit.“ (Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 10, a. 3; *De Lugo*, De fide disp. 18, sect. 3, n. 85.)

TRACTATUS III. DE SPE THEOLOGICA.

PRAENOTANDA DE NOMINE ET NOTIONE SPEI.

467. *Cum fide supernaturali intime nectitur spes theologica.* Est enim secundum apostolum „fides sperandarum substantia rerum“ (Hebr. 11, 1), quia spes et fide nititur et conaturali consequentia ex fide fluit. Sicut is, qui non habet supernaturalem fidem caelestium bonorum, sibi per ordinationem divinam possibilem, non potest ea appetere, quia ignoti nulla cupido, ita qui per fidem novit excellentissima bona sibi ut mercedem laborum in caelo proposita, non potest non sentire motum quendam appetitivum ad assequenda haec bona, ut ait *S. Gregorius M.* in hom. 37 in evang.: „Quae lingua dicere, vel quis intellectus capere sufficit, illa supernae civitatis quanta sint gaudia? . . . Ad haec audita inardescit animus iamque illic cupit assistere, ubi se sperat sine fine gaudere“ (in breviario, in comm. unius martyris). Hic autem motus ad bona caelestia ex fide exsurgens est spes theologica. „Dicit fides: Parata sunt magna et inexcogitabilia bona a Deo fidelibus suis. Dicit spes: Mihi illa servantur.“ Ita *S. Bernardus* (In Ps. 90, serm. 10, n. 1; *M* 183, 221). Sed „est fides et malarum rerum et bonarum . . . praeteritarum rerum et praesentium et futurarum . . . et suarum et alienarum. Spes autem non nisi bonarum rerum est nec nisi futurarum et ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur“ (*S. Augustinus*, *Enchir.* c. 8; *M* 40, 234 sqq.).

468. *Ceterum spes multipliciter dicitur.* *Obiective* spes dicitur tum bonum, quod speratur, ut: „exspectantes beatam spem“ (Tit. 2, 13), tum is, a quo speratur, ut: „Domine, spes mea a iuventute mea“ (Ps. 70, 5). *Subiective* spes dicitur vel habitus: „Nunc manent fides, spes, caritas“ (1 Cor. 13, 13), vel actus: „Bonum est ponere in Domino Deo spem meam“ (Ps. 72, 28). Metaphorice spes attribuitur etiam inanimis rebus: „Lignum habet spem. Si praecisum fuerit, rursum virescit“ (Iob 14, 7). Tandem quaedam passio appetitus irascibilis appellatur spes.

469. *Spes, quae est passio, non est confundenda cum virtute spei,* quod eatenus interdum fit, quatenus ea, quae valent de passione spei,

simpliciter transferuntur ad virtutem spei. Passio spei invenitur aliquo modo in ipsis brutis animalibus (*S. Thom.* 1, 2, q. 40, a. 3), quia „ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi“ (ibid. q. 22, a. 3), et sic in passione spei per se considerata non invenitur bonum intellegibile et morale (ibid. q. 24, a. 1). Spes autem, de qua nunc loquimur, non est passio, sed virtus, i. e. actus vel habitus appetitus intellectivi. Obiectum virtutis spei est bonum intellegibile; obiectum autem passionis spei non potest esse quicquam, nisi in quantum est sensibile. Hac autem differentia supposita virtus spei et passio spei in quibusdam conveniunt. Utraque enim versatur circa bonum futurum, arduum, possibile adipisci (*S. Thom.* 1, 2, q. 40, a. 1, et 2, 2, q. 17, a. 1). Attamen et arduitas et possibilitas adaptionis est longe alia in virtute spei et in passione spei. Nam arduitas obiecti spei theologicae in hoc ordine naturae lapsae est totalis impotentia respectu virium naturalium, et possibilitas adaptionis est totaliter a principio externo, i. e. a divino adiutorio. In passione vero bonum est possibile adipisci respectu virium naturalium, et arduitas in eo consistit, quod difficultas superanda est non plane levis respectu harum virium. Spes ut virtus potest esse in puro spiritu, non vero spes ut passio. In homine passio spei potest esse adiumentum virtutis spei, si rectae rationi subordinatur; potest etiam esse impedimentum, si inordinate in bona inferiora fertur. Itaque spes, de qua hic acturi sumus, non est in parte sensitiva, sed in parte intellectiva.

470. De spe igitur theologica quaeremus tria: a) in qua facultate intellectiva insit, et secundum quem respectum; b) quid sit obiectum eius; c) quae sint eius affectiones seu proprietates. Cum de habitu infuso spei antea iam dictum sit (supra n. 19 sqq.), hic sermo non est nisi de actu spei.

SECTIO I.

DE SPE THEOLOGICA EX PARTE SUBIECTI SPERANTIS.

Prop. XXXII. Ex parte subiectiva spes est amor concupiscentiae, quo bonum arduum cum fiducia appetitur. Explicatio theologiae (Sum. 2, 2, q. 17, a. 8; q. 18, a. 1).

471. Sicut fides in intellectu, ita *spes est in voluntate ut subiecto*. Supra (n. 34 sqq.) iam probavimus fidem et spem esse duas distinctas virtutes. „Distinguenda erit fides a spe, sicut vocabulo, ita et rationali differentia“ (*S. August.*, Enchir. c. 8; *M* 40, 235). Si in *S. Scriptura* interdum ponitur fides pro spe, hoc fit per quandam metonymiam propter intimum nexum inter utramque virtutem. Per fidem autem habetur tota conexio intellectus cum Deo, quae potest in hac vita per virtutem theologicam haberi. Ergo cum spes sit virtus theologica distincta a fide, subiectum eius necessario est voluntas. „Spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 18, a. 1) „Actus et virtus spei nullo modo potest poni in intellectu. Est ita certa, ut contraria saltem sit temeraria; nam omnes theologi ita sentiunt“ (*Suarez*, De spe disp. 1, sect. 2, n. 4); et communis hominum sensus et recta ratio idem manifeste docent.

472. Iam vero *omnis motus appetitus rationalis est amor aliquis vel involvit amorem aliquem*. Nam quod nullo modo amamus, neque consideramus neque de eius possessione gaudemus neque eius amissionem timemus neque ullo appetitu illud prosequimur. „Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem, quam concupiscit. Primus amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum se ipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille, qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 17, a. 8). Ergo spes est amor generaliore modo acceptus, non prout amor praescindit a possibili, futuro, praesenti, et in nudam rationem boni fertur. Saepe enim motus voluntatis in bonum secundum nudam rationem boni solet strictiore sensu amor appellari et ab aliis motibus voluntatis, ut desiderio et

gaudio, distingui. Spes autem est amor, in quantum omnis motus prosecutivus boni vocatur amor¹.

473. Porro *spes est amor concupiscentiae*, quia, qui sperat, bonum aliquod sibi optat. Nam quod non optamus, neque speramus. At non omne id, quod nobis concupiscimus, etiam speramus. Possumus enim amorem concupiscentiae habere etiam circa ea, quae iam possidemus. At spes fertur in id, quod nondum habetur. Hoc sensu apostolus ait: „Spes, quae videtur, non est spes [i. e. si glorificationem corporis nostri iam oculis videremus, eam non speraremus]; nam quod videt quis, quid sperat? Si autem, quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus“ (Rom. 8, 24 sq.). Unde *S. Augustinus* concludit: „Cum ergo bona futura esse creduntur, nihil aliud quam sperantur“ (Enchir. c. 8; *M* 40, 235). Ergo *spes est desiderium*; nam concupiscentia boni absentis est desiderium.

Sufficit autem absentia opinata boni desiderati. Ita qui sperat magnum aliquod lucrum ex bono successu negotii, pergit sperare, quamdiu nescit negotium revera iam bene successisse. Similiter qui obiective iam obtinuit a Deo remissionem peccatorum suorum, potest eam tamen sperare, quia de ea non habet perfectam certitudinem.

474. Attamen *non omne desiderium est spes*; nam homo potest etiam impossibilia desiderare. Bona autem nobis valde placentia, quae ut

¹ *Palmieri* de illis verbis S. Thomae, quae in textu allegata sunt, haec scribit: S. Thomas dicit quidem amorem perfectum pertinere ad caritatem, sed inverso ordine dicit spem pertinere ad amorem imperfectum. „Iam vero cum dicitur, quod amor perfectus pertinet ad caritatem, significatur, quod a caritate pendet, vel quod est actus caritatis; sed cum conversa oratione dicitur, quod spes pertinet ad amorem, significatur tantum, quod spes pendet ab eo et ab eo regitur: id enim sufficit, ut spes ad eum pertineat. . . . Habemus tamen ex S. Thoma, quod cum huiusmodi amore imperfecto est coniuncta spes ac necessario coniuncta, illumque esse spei rationem. Et re quidem vera, cum spes omnis sit quoddam desiderium, cum exspectatione, aliquem certe amorem supponit“ (De paenit. thes. 22, n. III). Non nego hanc ratiocinationem esse veram. Attamen nihil obstat, quominus amor aliquis dicatur pertinere ad spem, quatenus spes sine amore neque esse neque concipi potest. Neque video, quid obstat, quominus spes dicatur esse amor; nam cum sit desiderium, ut *Palmieri* ait, est etiam amor illo latiore sensu, quo omnis motus facultatis appetitivae in bonum dicitur amor. Itaque simplicitatis causa in sequentibus non solum dicam amorem pertinere ad spem, sed etiam spem esse quendam amorem. Sunt quidem, qui censeant hunc amorem esse inchoatam et imperfectam caritatem, et ita spem necessario supponere aliquam caritatem et ab ea pendere. De qua re *Faure* ait: „Utrum hic amor comprehendatur nomine spei, quod placet Scoto cum eximio Suarez, quod idem placet S. Francisco Salesio, an potius comprehendatur sub nomine caritatis, prout tertia est ex virtutibus theologis, controversia est pertinens ad modum loquendi, qui plurimis placet; nam cum amorem concupiscentiae comprehendi sub caritate praeter Henricum, Richardum, Durandum, Paludanum docet S. Bonaventura. . . . Dixi hoc pertinere ad quaestionem de voce, rem per se levem“ (In Enchir. S. Aug. c. 8, observ. IV).

impossibilia apprehendimus, non speramus, sed desperamus. Ergo *spes est desiderium fiduciale adipiscendi bonum absens*. „Fiducia importat quendam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione“ (S. Thom. 2, 2, q. 129, a. 6 ad 3). Ex altera parte adeptio boni desiderati non debet tam facilis esse, ut actuali possessioni boni quasi aequiparetur. Nam bonum, quod nobis ita adiacet, ut solum manum quodammodo extendi necesse sit ad illud apprehendendum, non dicimur sperare. Neque speramus ea, quae quidem futura, sed absolute certa sunt. Ita non speramus ortum solis, neque beati sperant glorificationem corporum suorum. Ergo *aliqua difficultas seu arduitas in prosequendo bono requiritur, ut desiderium eius spes dici possit*. Habet enim spes in se aliquid animosum seu aliquam erectionem animi in prosecutione boni, id quod esse non potest, si nulla in hac prosecutione apparet arduitas. „In spem eriguntur“, ait *concilium tridentinum* (sess. 6, c. 6; Denz. n. 798). Neque tamen illa omnia, quae requiruntur ad spem: amor, desiderium, fiducia, sunt diversi actus, sed diversi respectus unius actus. Neque interim multum refert, utrum velit quis dicere haec omnia pertinere ad spem in recto, an quaedam in recto, quaedam in obliquo (cf. Suarez, De spe disp. 1, sect. 3, n. 4 sqq.; Ripalda, De spe disp. 21, sect. 1 sqq.)¹.

475. His suppositis intellegitur doctrina, quam S. Thomas in hunc modum proponit: „Manifestum est, quod sperare importat motum quendam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem sicut gaudium et delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem quia desiderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili; spes autem est boni ardui, quod difficile est

¹ Ait Schiffini, De virt. infus. n. 210, sibi non placere, ut statim ab initio dicatur spes desiderium fiduciale adipiscendi bonum absens. Hoc intellegitur, quia ipse postea studet rationem boni obtinendi e motivo spei theologicae remove. Quaeritur solum, num recte dicatur spes esse tale desiderium. Respondet ipse desiderium praesupponi a spe et ab ea specificè distingui. Utrumque concedi potest, neque tamen quicquam inde concluditur contra illud dictum. Nam certe species ita praesupponit genus, ut ab eo et differat et illud includat. Idem censemus valere de spe respectu desiderii; nam etsi non omne desiderium est spes, tamen omnis spes involvit desiderium. Quare secundum modum loquendi non solius vulgi sed etiam optimorum theologorum dicere possumus spem esse desiderium fiduciale boni absens, interim abstrahentes a subtiliore quaestione, utrum spes involvat desiderium in obliquo an in recto. Neque contra hoc recte obicitur, quod etiam desperatio praesupponit desiderium, neque tamen est desiderium. Desperatio enim non est contradictorium sed contrarium spei, et est actus fugae ab illo malo, quod cum bono desiderabili coniunctum cernitur, i. e. a nimia difficultate adipiscendi illud bonum. Ergo spes et desperatio supponunt quidem desiderium, sed diverso modo, spes ut elementum constituens actum prosecutivum, desperatio vero ut occasionem odiendi et fugiendi malum nimiae difficultatis. Ergo nulla est paritas.

assequi, et ideo attribuitur irascibili [cf. 2, 2, q. 18, a. 1]. Secundo quia desiderium est alicuius boni absolute absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum sicut in id, quod est possibile adipisci; importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. Sic ergo in obiecto spei quattuor considerantur: primo quidem quod sit boni, per quod differt a timore; secundo quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio vel delectatione; tertio quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio; quarto quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem, alio modo per auxilium alterius; nam quae per amicos sunt possibilia, aliquid aliter possibilia dicimus. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum. Et talis spes exspectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est, quod motus spei feratur in duo obiecta, scil. in bonum adipiscendum et in eum, cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum secundum illud Rom. 6, 23: „Gratia autem Dei vita aeterna.“ Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scil. ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat“ (Quaest. disp. de spe a. 1). Sed de hac re plura dicenda sunt in sequentibus. De differentia amoris spei et amoris caritatis cf. *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique V (Paris 1913) 620 sqq.

Sectio II.

DE SPE THEOLOGICA EX PARTE OBIECTI.

Prop. XXXIII. Obiectum principale (formale quod) spei theologicae est Deus supernaturali beatitudine possidendus; alia vero sunt obiecta secundaria et materialia. Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 17, a. 1 2).

476. Sicut fides habet multa obiecta, quae tamen ad unum obiectum principale referuntur, ita etiam spes circa multa bona versatur, sed eatenus tantum, quatenus haec bona respectum habent ad unum principale bonum, quod ideo recte vocatur obiectum formale quod spei theologicae.

Iam vero inter omnes convenit *obiectum principale spei esse supernaturalem beatitudinem* (S. Thom. 2, 2, q. 17, a. 2). Vocati enim sumus „in spem vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, Deus . . . exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi . . . ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae“ (Tit. 1, 2; 2, 13; 3, 7; cf. Rom. 5, 2; 1 Cor. 15, 19; Hebr. 10, 19 sqq.; 1 Petri 1, 3 sq.; 1 Io. 3, 3).

Vita autem aeterna consistit in possessione Dei per visionem beatificam (cf. De Deo fine ult. III, n. 423 sqq.). Ergo principale obiectum spei est aeterna beatitudo. „Ratio est, quia in illo praecipue versatur spes, quod maxime nobis a Deo promittitur, quae est plane ipsa beatitudo. Secundo id est praecipue a nobis sperandum, quod est per opera nostra praecipue quaerendum. Atqui illud est beatitudo. Matth. 6, 33: „Quaerite primum regnum Dei“ (Suarez, De spe sect. 1, n. 2).

477. Sed disputatio quaedam formalis est inter theologos, *utrum beatitudo obiectiva, i. e. Deus ipse, an beatitudo subiectiva sit obiectum principale spei*. Quidam enim dicunt solam beatitudinem subiectivam esse immediatum obiectum spei, Deum vero esse obiectum mediatum (Durandus, In 3, dist. 26, q. 2). Quidam vero dicunt solum Deum esse obiectum spei, visionem vero esse condicionem attingendi hoc obiectum (Salmanticenses, De spe disp. 1, dub. 1, n. 3 sqq. 17 sqq.). Nos vero cum *S. Thoma* et communi sententia statuimus compositum ex beatitudine obiectiva et subiectiva esse obiectum spei, non ut duas res, sed ut unum indivisum. Nam res et adeptio rei „non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res, quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 11, a. 3 ad 3). Et quia per spem tendimus in finem ultimum, spes aequae immediate respicit Deum et visionem seu fruitionem Dei. Quamvis enim ex bonitate Dei bonitas derivetur in visionem Dei, tamen Deus nostrum bonum ultimum esse non potest nisi ut visus.

478. Deum esse obiectum spei, Deus ipse ad Abraham dixit: „Ego merces tua magna nimis“ (Gen. 15, 1)¹. Hoc autem non est scriptum

¹ Hic textus commemorandus est, quia Patres et theologi saepe ad eum provocant. In Vulgata illa verba sensu obvio praebent argumentum pro thesi. Textus graecus habet: „Merces tua erit multa nimis“, similiter aliae versiones. Quae lectio (magis consona cum textu hebraico) si admittitur, aliunde discendum est, quam mercedem magnam nimis Deus voluerit Abrahamo dare. Ait *Pererius*: „Illud ‚ego merces tua‘ dupliciter intellegi potest: vel causaliter vel substantialiter. . . . Si causaliter accipiatur, hic erit sensus: Ego tuos labores et merita cumulatissime remunerabor. . . . Haec autem bona, quae Deus pro mercede largitur servis suis, verissime dicuntur esse magna nimis; neque enim oculus vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascenderunt, quae praeparavit Deus diligentibus se (1 Cor. 2, 9). Itaque in eorum comparatione alia omnia bona aestimanda sunt ut stercora, ut beatus Paulus aestimabat, et pro nihilo ducenda. Atque hoc sensu intellegenda esse supra dicta verba censet Caietanus. . . . Altero modo illud ‚ego merces tua‘ potest intellegi substantialiter hoc sensu: Ego ipse futurus sum merces tua. . . . Habet igitur magnam emphasim illud ‚ego merces tua‘, quasi diceret: Ego, qui sum omne bonum, quodcumque et quantumcumque desiderari possit ab homine, ero merces tua“ (Comment. in Gen. III, 168 sq.). Similiter *Cornelius a Lapide*, *Lamy*,

propter ipsum tantum Abraham, sed et propter nos (Rom. 4, 23 sq.). Cum igitur Deus ipse sit bonum, quod nobis cupimus et speramus, psalmista ait: „Quid mihi est in caelo? et a te quid volui super terram? . . . Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. . . . Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam“ (Ps. 72, 25 sq.).

Quae verba *S. Augustinus* ita exponit: „Coepit cogitare felicitatem ipsam caelestem et arguere se, quia pecus fuit et terrena desideravit. Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Comparavit voluntati suae terrenae praemium caeleste, quod accepturus est. . . . Servas mihi tu in caelo divitias immortales: te ipsum. . . . Deum etsi non semper haberem, quam magnum bonum haberem! Huc accedit, quia mihi se ipsum promittit et id me in aeternum habiturum promittit. Tantum habeo et numquam non habeo. Magna felicitas! Pars mea Deus. Quamdiu? In saecula. . . . Quid ergo? Nullum praemium Dei? Nullum praeter ipsum. Praemium Dei ipse Deus est. . . . Mihi adhaerere Deo bonum est. Hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo volentes. Fratres, quid vultis amplius? Deo adhaerere nihil est melius, quando eum videbimus facie ad faciem (1 Cor. 13, 12). Modo ergo quid, quia adhuc peregrinus loquor? Adhaerere, inquit, Deo bonum est; sed modo in peregrinatione, quia nondum venit res, ponere in Deo spem meam. Quamdiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem. Fluctuas, praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam, inhaere per spem“ (In Ps. 72, n. 31 sqq.; *M* 36, 927sq.). Alio loco ait: „Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium. Ipse erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus et omnia in suo genere facta sunt bona“ (In Ps. 102, n. 8; *M* 37, 1323).

479. Ceterum *ratio idem suadet*. Nam de conceptu virtutis theologicae voluntatis est, ut versetur circa Deum ipsum ut obiectum formale quod, quia per virtutem theologicam recte ordinamur in Deum, non in bonum creatum (*S. Thom.* 1, 2, q. 62, a. 1). Ex altera parte Deus, ut visione possidendus, est summum bonum nostrum; ergo est obiectum amoris concupiscentiae, et amor concupiscentiae, quo prosequimur Deum ut bonum nostrum, est vere virtus theologica, quae vocatur spes. Tandem, ut ait *S. Thomas*, per spem volumus aliquid a Deo obtinere. „Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum, quod proprie et principaliter a Deo

alii. Sive Abraham iam tum intellexit totam vim promissionis sive non intellexit, certe Deus promisit, quod dare voluit. Voluit autem dare, ut Abraham esset pater omnium credentium, qui „ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum“ (Matth. 8, 11). Ergo hoc Deus Abraham promisit.

sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis; nam infinitae virtutis est ad infinitum bonum perducere“ (2, 2, q. 17. a. 2).

480. Licet autem Deus in se non sit futurus, est tamen futurus nobis ut visione cognoscibilis, et sic Deus nobis est bonum absens et obiectum spei (*Suarez*, De spe disp. 1, sect. 1, n. 5). Neque eo, quod Deum nobis concupiscimus, nos ipsos finem Dei constituimus, sed potius Deum ut ultimum finem nostrum prosequimur, quia Deum possidemus cognoscendo et amando eius perfectiones, quae est glorificatio Dei. Sed hanc glorificationem Dei recte etiam ideo desideramus, quia nos beatificat; sic enim naturae rerum conformamur. Non amatur Deus propter nos, sed nobis (cf. infra n. 518).

481. *Etiam beatitudo subiectiva est obiectum spei*, quia sine subiectiva beatitudine Deus non est bonum nobis, neque est bonum futurum et arduum. Ergo spes, cum prosequatur bonum suum, quod est futurum et arduum, necessario versatur circa Deum ut videndum, non vero circa Deum ut separatum a sui possessione et fruitione. Desideramus Deum possidere, ut Deus et eius visio sit una ratio obiecti pro spe theologica, quemadmodum in caelo beati delectantur de Deo viso, i. e. et de Deo et de visione Dei, ut de integro obiecto. (Cf. *Coninck*, De act. supern. disp. 19, dub. 3, n. 42 sqq.) Neque spes ideo deficit a dignitate virtutis theologicae, quod res creata partialiter constituit eius obiectum formale quod; nam hoc parziale obiectum creatum quodammodo informatur perfectione divina, cum visio eatenus tantum desideretur, quatenus eius obiectum est Deus. Hoc autem sufficit ad virtutem theologicam. (Cf. *Ripalda*, De spe disp. 23, sect. 4, n. 34.)

482. Praeter Deum visione beatifica possidendum *obiectum materiale spei* possunt esse omnia, quae sunt vel possunt esse media ad hanc visionem assequendam tum bona spiritualia tum temporalia, tum naturalia tum supernaturalia; nam eiusdem virtutis est sperare finem et media ad finem. Praeterea hoc est obiectum spei, quod petimus a Deo. Atqui Christus Dominus in oratione dominica docuit nos petere a Deo bona spiritualia et temporalia. „Ea ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur“ (*S. Augustinus*, Enchir. c. 114; *M* 40, 285). Idem constat ex praxi ecclesiae, quae e. g. in benedictionibus ritualis romani rogat liberationem ab impugnatione daemonis, a fulgure et terrae motu, et petit non spiritualia tantum sed et fertilitatem et alia bona temporalia. Iam vero „legem credendi statuit lex supplicandi“, ut ait *Coelestinus I* (*Denz.* n. 139). Ergo haec omnia a Deo possumus sperare. „Quam ob rem minime audiendi sunt, qui dicunt non licere christianis hominibus a Deo petere terrena huius vitae bona. Nam huic adversantur errori praeter consentientem

Patrum sententiam exempla multa tum veteris tum novi testamenti. "Gen. 28, 20. Prov. 30, 8. Matth. 24, 20. Iac. 5, 13. Rom. 15, 30 sqq. (*Catech. rom.* P. 4, c. 13, n. 9.)

483. Cum vero bona temporalia honeste appeti non possint nisi ut media ad finem spiritualem, evidens est haec bona non esse obiectum spei theologiae, nisi in quantum ad finem ultimum referuntur. „Quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero, quae petuntur a Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 17, a. 2 ad 2). Unde non esset actus spei, si quis a Deo vellet absolute obtinere divitias vel sanitatem, nihil curans, utrum salutem suam promoverent an impedirent. Neque tamen ideo debet homo, quando temporalia petit a Deo, semper expresse cogitare de eorum relatione ad finem ultimum, sed sufficit vitam suam universe recte ad Deum ordinasse et hanc ordinationem non retractasse.

Itaque Deus visione beatifica possidendus potest eodem sensu recte dici obiectum adaequatum spei, quo supra de fide diximus, quatenus scil. reliqua bona ad huius boni consecutionem referuntur.

Schol. Num possimus aliis bona sperare.

484. Possumus pro aliis orare; ergo possumus iis aliquid sperare. Ex altera parte spes est amor concupiscentiae; aliis vero bonum velle videtur esse actus amoris benevolentiae. Quomodo igitur spes potest versari circa bona, ut sunt aliis bona?

Respondet *S. Thomas*: „Spes potest esse alicuius dupliciter: uno modo absolute, et sic est solius boni ardui ad se pertinentis; alio modo ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum, quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum, spes autem importat quandam motum sive pro-tensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut se ipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum iam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi; et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, se ipsum et proximum, ita est etiam eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et aliis“ (2, 2, q. 17, a. 3).

Quia vero haec unio ad alterum plane accidentaliter est respectu spei, potest spes manere, quamvis alterius beatitudinem vel alia bona

non iam speremus, sicut etiam fieri potest, ut prius speremus nos aliquod bonum a Deo obtenturos et postea non iam speremus, sine diminutione spei theologicae, inter cuius obiecta hoc bonum non essentialiter recensetur. Quamdiu enim manet, quod essentialiter est, conceptus rei non destruitur.

Praeterea patet nos posse aliis bona optare non per actum spei tantum, sed ex multis aliis motivis, ut misericordiae vel amicitiae (cf. *Suarez*, De spe disp. 1, sect. 3, n. 16 sqq.; *Ripalda*, De spe disp. 25, sect. 2, n. 14 sqq.).

Prop. XXXIV. Ratio ardui, quae consistit in difficultate obtinendi obiectum desideratum, non est obiectum formale motivum spei, sed condicio obiecti. Sententia communis (Sum. 2, 2, q. 17, a. 1).

485. *S. Thomas constanter docet ad obiectum spei pertinere, ut sit arduum.* Dicit quidem hoc imprimis de passione spei (1, 2, q. 40, a. 1). Sed idem saepe applicat ad virtutem spei: „Spes, ut est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum“ (2, 2, q. 17, a. 5 ad 4). „Obiectum virtutis spei est arduum intellegibile vel potius supra intellectum exsistens“ (2, 2, q. 18, a. 1 ad 1). „Manente igitur hoc obiecto principali, scil. quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum et possibile haberi respectu eius, qui sperat, manet virtus spei“ (De spe q. 1, a. 4). „Spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis. . . . Sed quia est aliquod arduum, quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scil. ipse Deus, in quantum est nostra beatitudo, ideo oportet, quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum, et illud donum est habitus spei“ (In 3, dist. 26, q. 2, a. 2). Haec igitur est manifesta doctrina S. Thomae, „qua in re eum omnes eius interpretes sequuntur et ceteri theologi communiter“ (*Ripalda*, De spe disp. 21, sect. 4, n. 26).

486. *Attamen discrepant theologi in solutione quaestionis, qua in re consistat ista ratio ardui.* Nonnulli dicunt arduitatem in eo esse, quod bona supernaturalia consequi non possimus, nisi per alium, i. e. per Deum. Ita *Turrianus* (De virt. theol. disp. 60, dub. 1) cum aliis. Haec sententia communiter a theologis reicitur. *S. Thomas* ait: „Quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum“ (De spe q. 1, a. 1). Spes ut spes non necessario innititur alieno auxilio; sed spes, ut est supernaturalis virtus, obiectum suum attingere nequit nisi per auxilium divinum; hoc autem commune habet cum omni virtute supernaturali; ergo haec ratio non pertinet ad obiectum spei, ut spes est.

487. *Alii dicunt arduitatem consistere in magnitudine boni sperati, seclusa etiam omni alia difficultate.* Ita *Petrus Hurtado* (disp. 96,

sect. 5, § 58) et alii. Sed neque haec sententia admitti potest. Nam circa magna versari non est spei proprium, cum hoc etiam caritati, magnanimitati aliisque virtutibus conveniat. Neque verum est nos posse ea sola sperare, quae excellent magnitudine, cum sine dubio spes se possit etiam extendere ad minora bona, dummodo apprehendantur ut adipiscibilia per conatum, quo superamus obstantes difficultates. E contra bonum, quantumvis magnum, non speramus, si illud possumus sine ulla difficultate habere, quando volumus. Hoc sensu intellegit *S. Thomas* obiectum spei non debere esse minimum, i. e. non debere esse tale, „quod statim est in sua potestate, ut habeat“, qui illud cupit (1, 2, q. 40, a. 1).

488. *Communis sententia* theologorum est: arduum in obiecto spei intellegi id, quod est „cum difficultate adipiscibile“ (ibid.), seu quod est „difficile ad habendum“ (In 3, dist. 26, q. 1, a. 2). Ita e. g. *Coninck*: „Ut spes habeat rationem virtutis, necessario fertur in bonum arduum seu acquisitu difficile. Patet, quia virtus spectat ardua, et ad res omnino faciles nulla virtute opus est“ (De act. supern. disp. 19, dub. 2, n. 24). Idem docent *Platel*, De spe c. 2, n. 302, *Mazzella*, De virtut. infusis n. 1109, *Salmanticenses*, De spe disp. 1, dub. 2, n. 22 sq., alii. Consonat doctrina *S. Ioannis Chrysostomi*: „Quid igitur est spes? De futuris confidere. . . . Nam ut laborantem et in miseria et mille malis versantem et sic sperantem Deus coronat. Etenim patientiae nomen [„per patientiam exspectamus“, Rom. 8, 25] sudorum nomen est et tolerantiae multae. Attamen hoc largitus est speranti, ut fatiscentem animam consolaretur“ (In Rom. hom. 14, n. 6; *M* 60, 532).

489. Nihilominus haec arduitas non est obiectum formale et motivum spei, sicut neque obscuritas est obiectum formale fidei; nam sicut obscuritas non movet ad assentiendum, ita arduitas non movet ad prosequendum bonum, sed est potius condicio quaedam obiecti, sine qua non potest esse erectio animi, quae est de conceptu spei. „Si arduitas esset motivum sperandi, crescente arduitate cresceret spes, quod falsum est, cum potius decreseat et degeneret in desperationem. Est ergo arduitas condicio quaedam tenens se ex parte obiecti, ad quam superandam consurgit voluntas per motum spei, et quam hac ratione attingit una cum obiecto, sic tamen, ut ab illa nullo modo excitetur tamquam a motivo“ (*Platel* l. c.). Erectio animi significat conatum voluntatis efficacem et fiducialem superandi difficultates, quae adeptioni boni desiderati obstant. Nemo sperat rem, quia ardua est, sed quia bona est, et quia habet fiduciam superandi arduitatem (cf. *Salmanticenses* l. c. dub. 3, n. 48 sq.).

490. Ea, quae efficiunt obiectum spei arduum, possunt esse valde diversa pro diversis hominibus et pro diverso statu hominum. Ita nobis

consecutio beatitudinis sine dubio maxime ardua est propter malam concupiscentiam; sed haec concupiscentia alios homines ad alia peccata allicit, et in primis hominibus ante peccatum plane deerat, et tamen illis quoque consecutio beatitudinis tam ardua erat, ut, quantum in ipsis erat, ab ea defecerint. Idem valet de angelis viatoribus, ex quibus multi non perstiterunt, quia iis nimis arduum erat se perfecte Deo subicere. Ipsa longa dilatio rei valde desideratae est ardua (Prov. 13, 12), et sic patres in limbo poterant habere spem (cf. *S. Thomas* 3, q. 52, a. 2 ad 2 et 4). Item defectus securitatis efficit arduitatem, ut e. g. incertus exitus alicuius gravis negotii arduam facit fiduciam animi erectionem, etsi interim nihil aliud agendum est. Itaque neque hae neque illae particulares difficultates necessariae sunt in obiecto spei, dummodo aliqua in eo arduitas inveniatur. Semper autem hominibus viatoribus haec difficultas adest, quod debent totam Dei legem servare et patienter exspectare, dum Deo placuerit finem peregrinationi imponere et gaudia patriae caelestis concedere.

491. Ceterum, ut recte observat *Coninck*, „an absolute ad omnem omnino actum spei proprie dictae requiratur, ut versetur circa bonum arduum, est *quaestio de nomine* ad rem praesentem parum necessaria, et cuius utraque pars posset facile defendi“ (De act. supern. disp. 19, dub. 2, n. 25). „Nam si Deus nobis promittat gratiam aut gloriam aut aliud bonum sub facili conditione sive operatione futurum, adhuc possumus illud sperare“ (*Ripalda*, De spe disp. 21, sect. 4, n. 32). *Salmanticenses* acriter negant actum concupiscentiae erga bonum divinum, si seiunctus sit ab omni difficultate, posse spem vocari, „quia non omnis actus honestus supernaturalis petit specialem virtutem, sed solus ille, qui importat specialem difficultatem. . . . Alii autem actus, licet honesti et supernaturales sint, vel sunt secundarii et reducuntur ad easdem virtutes, vel procedunt ab aliquo auxilio, vel ad summum dependent ab habitu non habente rationem virtutis. . . . Minime refugiemus concedere tale principium, quod sit habitus imperfectus et non pertingens ad rationem virtutis, sed sit quaedam spei incohatio. . . . Absurdum non est admittere in voluntate ut concupiscibili quendam habitum imperfectum, qui deserviat spei receptae in voluntate ut irascibili eliciatque desiderium vel affectum boni appetenti commodi, ad quae sequitur affectus sperandi“ (De spe disp. 1, dub. 2, n. 39 sq.). Vides iam esse quaestionem de nomine tantum.

Prop. XXXV. Obiectum motivum spei theologicae, ut est amor concupiscentiae, est bonitas respectiva Dei, quatenus per eius possessionem cupimus esse beati. Sententia communior (Sum. 2, 2, q. 17, a. 4).

492. Cum ad spem requiratur et amor concupiscentiae et fiducialis prosecutio boni amati, nemo negare potest sperantem actu spei theo-

logicae et appetere bonitatem Dei respectivam, qua Deus est summum nostrum bonum, et inniti auxilio divino, quo solo bonum amatum homo consequi potest. Sed quia alii theologi dicunt actum amoris concupiscentis non esse formaliter spem, sed praesupponi ad spem proprie dictam, quae consistat in sola erectione animi, alii vero dicunt amorem seu desiderium efficax boni divini esse actum spei maxime proprium, erectionem vero animi esse aliquam proprietatem huius actus: inde fit, ut alii dicant obiectum motivum spei esse solam bonitatem divinam (ut *Suarez*, De spe disp. 1, sect. 3, n. 20), alii e contra esse solum auxilium divinum (ut *Vazquez*, In 3, disp. 43, c. 2), alii esse utrumque simul (ut *Ripalda*, De fide, spe et carit. disp. 23, n. 63 sq.)¹. Itaque haec quoque disputatio, sicut praecedens, est potius de modo considerandi rem quam de re ipsa. Breviter tamen discutienda est, quia hoc iuvat ad rectam notitiam rei magis expoliendam. Statuimus autem nostram explicationem ut magis probabilem et rei naturae magis accommodatam.

Inter recentes theologos *Schiffini* sat diffusa dissertatione studet probare unicum motivum spei esse virtutem Dei auxiliatricem (De virt. infus. 374—399). Sed ex eius ipsius expositione patet, quam mediocris sit differentia inter eius sententiam et thesin nostram. Nam quod ipse in thesi XXVII statuit: „Motivum obiectivum adaequatum, quo spes theologica principaliter innititur, est virtus Dei auxiliatrix“, est thesis nostra XXXVI. Ex altera parte neque ipse negat sperantem moveri desiderio alicuius boni; nam solo auxilio, etiam potentissimo, oblato appetitus non movetur, nisi ei proponitur aliquod bonum hoc auxilio assequendum. Sed addit *Schiffini* hunc motum appetitus rationalis erga bonum divinum posse praesupponi ut aut a caritate elicited aut elicited a naturali amore sui ipsius (n. 226, II III). Iam hoc ultimum possumus statim dimittere, cum spes versetur circa visionem beatificam, quae non est obiectum tendentiae naturalis. Alterum vero est improbable, quia spes, quae ex se non iustificat peccatorem, ratione praecedat caritatem, et quia desiderium spei tendit in Deum, in quantum Deus est obiectum nos beatificans. Respondet *Schiffini*: „Spectato ordine generationis, qua imperfecta solent esse priora perfectis, hoc modo res se habet: Initio quis afficitur amore aliquo imperfecto erga Deum, qui non est nisi ipse amor propriae beatitudinis, in qua tendentia innata humani appetitus unice quiescit. Hoc amore supposito ac praelucente fide de Deo, prout promisso gratiae auxilio est principium et fons veracis beatitudinis, animus in spem erigitur confidendo se aliquando vere beatum fore. En spem theologicam in sua, ut ita dicam, infantia. Tum vero ulterius accenditur animus ad

¹ Plures auctores, qui volunt a spe ipsa excludere amorem concupiscentiae eiusque motivum, enumerat *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique V 634. Eos, qui a motivo spei excludunt auxilium divinum, enumerat 641.

hoc ipsum principium et fontem beatitudinis, Deum, diligendum, non solum in suo effectu sed etiam secundum se, h. e. ob suam infinitam perfectionem seu bonitatem. Qui amor, si sit super omnia, est ipse amor perfectae caritatis; quo posito ipsa spes perficitur, cum ita versetur circa bonum desideratum et amatum, non utcumque sed perfecto amicitiae amore“ (n. 228, III). Nos vero dicimus: Fides ut substantia rerum sperandarum proponit voluntati humanae bona divina, quorum possessionem cum auxilio gratiae assequi possit. Tum voluntas inflammatur desiderio illa bona beatifica possidendi et versus ea fiducialiter movetur, nixus auxilio divinae gratiae. Hic motus est spes. Si postea accedit amor Dei propter se dilecti, haec est caritas, qua et fides et spes informantur, ut sint virtutes perfectae. Quaero: estne inter has duas explicationes tanta differentia, ut multum chartae et temporis insumi opus sit ad rem decidendam? Non videtur. Nostra, i. e. communior explicatio est simplicior, ideo eam tenemus.

493. Itaque *actus spei theologicae ut spei motivum formale est bonitas Dei respectiva*, ita ut amor seu desiderium Dei, praecise ut nos beatificantis, sit actus virtutis spei, non vero alicuius alius virtutis. Hoc imprimis probatur ex essentia spei, ut est virtus theologica. Nam spes, quia est virtus voluntatis, tendit in bonum; quia est virtus theologica, tendit in bonum divinum. Atqui bonitas divina absoluta non est obiectum spei, quia sic non est bonum absens, difficulter adipiscibile; nam eo ipso, quod consideratur ut absolutum bonum in se, non consideratur ut adipiscibile nobis. Ergo nihil remanet, nisi ut obiectum spei sit bonitas Dei respectiva, qua Deus nobis summum bonum est, et qua pro nobis habet rationem boni absentis, ardui, possibilis. Nihilominus non movet bonum praecise, in quantum est absens, arduum, possibile, sed in quantum bonum est. Nisi Deus moveret sperantem sub ratione boni, non moveret ad amorem; deficiente amore deficeret desiderium et erectio animi ad obtinendum bonum; nam omnium motuum, quae in spe inveniuntur, radix est amor. Sicut igitur ad quaestionem, cur homines tam ardentem sperant divitias et honores, recte respondemus: quia hoc iis magnum bonum videtur, ita ad quaestionem, cur speremus beatitudinem, recte respondemus: quia Deus summum nostrum bonum est. Ergo cum Deus sub ratione boni respectivi moveat ad amorem, est motivum omnis motus, qui ad spem requiritur, et sic est obiectum formale spei, ut spes est. Porro „bonum, quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causae finalis. . . . Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum“ (S. Thom. 2, 2, q. 17, a. 4). „Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum“ (ibid. a. 6 ad 3). Atqui „ita se habet finis in operabilibus sicut principium in demonstrativis; et ideo diversitas finium diversificat virtutes“ (1, 2, q. 54, a. 2 ad 3). Ergo Deus ut nostrum bonum finale, cum diversificet spem ab aliis

virtutibus, est obiectum formale spei; nam obiecta materialia non diversificant habitus et actus (cf. supra n. 475 478). Ideo spes non est in appetitu irascibili sed in voluntate rationali (2, 2, q. 18, a. 1).

494. Hanc ut doctrinam S. Thomae agnoscunt et sequuntur plurimi theologi, ut *Caietanus*, *Bañes*, *Medina*, *Suarez*, *Coninck*, teste *Ripalda* (De spe disp. 23, sect. 1, n. 2), qui et ipse eam sequitur (n. 20), nostra aetate *Mazzella* (n. 1132 sqq.) et alii communiter.

Dicit quidem saepius S. Thomas obiectum formale spei esse auxilium divinum, beatitudinem vero esse id, quod speremus (De spe q. 1, a. 1). At hoc non obstat, quominus etiam bonitatem divinam assignet ut obiectum formale spei, licet sub alia ratione. „Spes habet rationem virtutis ex hoc, quod attingit supremam regulam humanorum actuum, quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem exspectat. Et sic patet, quod spei, in quantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicae, quod Deum habeat pro obiecto, manifestum est, quod spes est virtus theologica“ (2, 2, q. 17, a. 5). Itaque quia spes ut spes est motus versus finem ultimum nostrum, recte Deus ut noster finis ultimus vocatur obiectum formale et motivum spei.

Neque obstat, quod christiani elicientes actum spei non solent hoc obiectum ut motivum spei efferre. Nam qui ait: O mi Deus, spero a te remissionem peccatorum meorum, gratiam vitamque aeternam — eo ipso exprimit se desiderare haec ut bona sibi optatissima, neque omnino requiritur, ut explicite addat: Desidero beatitudinem, quia mihi bona est. Beatitudo enim ex conceptu suo est summum bonum desiderabile.

495. Possit forte quis suspicari amorem concupiscentiae, quo quis vult sibi bonum, habere pro motivo etiam ipsam personam sperantem, cum sperans bonum ad se referat. At hoc non est verum. *Persona sperans est quidem terminus, cui bonum appetitur; neque vero bonitas sperantis est motivum sperandi*; nam etiamsi quis in se nullam bonitatem invenit vel considerat, potest tamen velle sibi bonum, simpliciter quia bonum est, propter appetitum innatum ad bonum, qui ut impellat ad actum, nihil requiritur nisi propositio boni.

496. Porro notandum est *peccatum mortale non eodem modo opponi amorì concupiscentiae atque amorì amicitiae divinae*. Amicitia divina est bonum; quod homo hic et nunc iam possidet, et quod quovis peccato mortali destruitur. Beatitudo vero est bonum, quod homo in futurum exspectat. Licet igitur peccato mortali fiat incapax possessionis beatitudinis, potest tamen spem retinere, fore ut Deus sibi peccatum remittat et ius beatitudinis restituat. Quam ob rem non

quovis peccato mortali spes tollitur, sicut tollitur caritas. (Cf. *Platel* n. 319.)

Obicit *Schiffini* (n. 223 except. I): Deus iam in hac vita est summum bonum nostrum et ultimus finis noster. Atqui omni peccato mortali solvit homo unionem cum Deo et recedit a fine ultimo. Ergo si Deus ut summum bonum nostrum est motivum spei, spes omni peccato mortali destruitur. Fateor me non videre consequentiam in hoc syllogismo. Nam etsi Deus est motivum spei ut summum bonum nostrum, hoc summum bonum per spem nondum unitur nobiscum ut beatificans in hac vita, sed est solum id, quod homo aliquando in futura vita possidere cupit ut obiectivam beatitudinem suam. Hoc autem desiderium non necessario destruitur quovis peccato mortali, sed saepe homines peccant, cogitantes se velle postea cum Deo reconciliari; ergo peccando non necessario abiciunt spem, sicut abiciunt amicitiam divinam. Unde *distinguo* illum syllogismum: Deus est iam in hac vita summum bonum nostrum et finis ultimus, actu beatificans, *nego mai.*; aliquando beatificaturus, *conc. mai.* Atqui omni peccato mortali homo solvit unionem cum Deo et recedit a fine ultimo, ita ut actualiter non possit Deum possidere, *conc. min.*; ut in futurum non possit Deum possidere, *neg. min.* et *neg. conseq.*

Prop. XXXVI. Obiectum motivum spei theologiae, ut est erectio animi, est Deus auxiliator, per quem consecutio beatitudinis est nobis possibilis. Sententia communior (Sum. 2, 2, q. 17, a. 6).

497. *Spem esse actum, quo innitimur Dei auxilio*, evidens est tum ex fontibus positivis tum ex ratione. „Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est“ (Ps. 61, 8). „Deus Iacob adiutor eius, spes eius“ (Ps. 145, 5). Unde illud, quod frequenter occurrit: „ponere in Domino spem“ (Ps. 72, 28; 77, 7), „sperare in Domino“ (Ps. 33, 9; 83, 13. Prov. 16, 20; 28, 25). „Bonum est sperare in Domino quam sperare in principibus“ (Ps. 117, 9). Cf. 2 Cor. 1, 10; 1 Tim. 4, 10; 5, 5; 1 Cor. 15, 19. 1 Petri 1, 21. *Concilium tridentinum*: „In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent“ (sess. 6, c. 13; *Denz.* n. 806). *S. Thomas* internam rei rationem inde petit, quod consecutio beatitudinis supernaturalis nobis non est possibilis nisi per auxilium divinum. „Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scil. ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat. . . . Unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso, quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam. Si enim inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum. . . . Sic igitur sicut per quoddam medium assentit his, quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei, ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod

tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei“ (De spe q. 1, a. 1). In qua doctrina sequuntur S. Thomam thomistae communiter, ut aiunt *Salmanticenses*, De spe disp. 1, dub. 3, n. 51, item *Vazquez*, In 1, disp. 84, c. 1; In 1, 1, disp. 15, c. 5; *Ripalda*, De spe disp. 23, sect. 7, n. 73, alii.

498. Ergo sicut spes in se continet duplicem affectum virtualiter saltem distinctum: amorem concupiscentiae seu efficax desiderium boni divini respectivi nos beatificantis, et fiducialem conatum obtinendi hoc bonum, ita *obiectum formale spei est virtualiter duplex: bonitas divina respectiva et auxilium divinum*. Nam sine bonitate divina nullus esset motus concupiscentiae in Deum, et sine auxilio divino non esset fiducialis prosecutio boni divini. Unde si quis interrogatur, cur tendat in possessionem Dei, recte respondet: Quia meum summum bonum est. Et si quis interrogatur, cur confidat se consecuturum esse hoc bonum, recte respondet: Quia Deus me iuvabit.

499. De qua re *Platel* nonnulla bene observat: „Cum ratio desiderii in actu spei sit principalior, ratio autem erectionis minus principalis, bonitas Dei respectiva habet se in hoc complexo ut obiectum formale primum, virtus vero auxiliatrix ut secundarium, sic tamen ut utrumque sit ultimum et completum in suo genere, cum actus spei, ut est desiderium, ultimate sistat in bonitate Dei, et ut est erectio, in Deo ut auxiliatore.“ Virtus Dei auxiliatrix „si spectetur praecise sub ratione efficaciae sibi propriae, seu quatenus dicit hoc, quod est rem speratam facere possibilem et probabiliter futuram, potest esse motivum, in quo spes, ut est erectio animi et confortatio adversus desperationem, ultimo sistat. Cum enim rem speratam reddat possibilem . . . per vim sibi propriam, sub hac ratione est obiectum formale ultimum, quo voluntas erigitur et firmatur in prosecutione finis“ (De spe n. 314 322).

500. *Haec vis auxiliatrix divina complectitur omnipotentiam divinam, qua Deus potest nos iuvare, et misericordiam, qua paratus est nos iuvare in nostra infirmitate, et fidelitatem in promissionibus servandis, quibus nobis promisit auxilium suum*. Cum enim agatur de fine supernaturali et mediis huic fini proportionatis, revelatio promissoria necessaria est, ut credamus Deum velle nos ad talem finem per talia media adducere, et ex hac fide concipiamus fiduciam ope auxilii divini per talia media ad talem finem perveniendi. Itaque obiectum formale spei, ut est erectio animi, etiam hoc modo enuntiari potest: virtus Dei omnipotens et misericors fideli promissione nobis obligata. Quia igitur haec omnia attributa pertinent ad obiectum formale spei, S. Scriptura modo unum modo alterum ut motivum spei effert. „Nos in omnipotente Domino . . . confidimus“ (2 Mach. 8, 18). „Potens

est omnia facere superabundanter quam petimus“ (Eph. 3, 20). „Ego autem in misericordia tua speravi“ (Ps. 12, 6). „Promissionis spem“ habemus (Eph. 2, 12). „Memor esto verbi tui, in quo mihi spem dedisti“ (Ps. 118, 49). „Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit“ (Hebr. 10, 23).

501. Nihilominus quidam theologi negant obiectum spei *formaliter* complecti haec omnia attributa, ut *Salmanticenses*: „Dicimus auxilium Dei, quod est ratio sub qua et obiectum quo spei, esse formaliter in recto actum divinae potentiae executivae sive omnipotentiam auxiliantem; praesupponere autem misericordiam, fidelitatem aut alia etiam attributa, a quibus potest procedere quasi imperative. Et ratio est, quia actus auxiliandi sive omnipotentia auxilians supponit misericordiam, a qua imperatur, et fidelitatem, quam exsequitur; actus quippe pertinens ad unum attributum potest esse imperative, directive aut secundum alias rationes ab aliis. Unde resolutio obiectiva spei ultimo et adaequate sistit in omnipotentia auxiliante; alia vero resolutio eiusdem omnipotentiae in alia attributa est resolutio non obiectiva et in esse motivi, sed in esse rei et in ordine ad proprias quasi causas“ (De spe disp. 1, dub. 3, n. 57). Hic explicandi modus minus placet. Licet enim admittamus eum non esse falsum, simplicior tamen et Scripturae verbis magis consona est communis explicatio, secundum quam sperans respicit non solam omnipotentiam, sed etiam misericordiam et fidelitatem divinam.

502. Censet quidem *Ripalda* promissionem et fidelitatem Dei non pertinere ad obiectum formale spei, cum possimus etiam ea sperare, quae Deus non promisit (De spe disp. 24, sect. 2). At cum spes theologica non versetur nisi circa beatitudinem supernaturalem et media ad eam consequendam utilia, promissio Dei et fidelitas necessaria est, quia sine ea non possumus supernaturalia nosse et ut nobis possibilia appetere. Plura vide apud *Wirceburgenses*, De spe n. 246 sqq.

Schol. Num liceat spem ponere in creaturis.

503. Solus Deus, sicut in genere causae finalis est principale obiectum quod speramus, ita in genere causae efficientis est principalis auxiliator, a quo speramus. Nihilominus praeter Deum speramus alia obiecta secundaria, et sic praeter Deum possumus etiam spem ponere in creaturis ut agentibus secundariis et instrumentalibus sub Deo constitutis. Nobilissima inter has creaturas est humanitas Christi, per quam Christus pro nobis satisfecit et meruit. Ergo in Christo homine spem ponimus ut in causa meritoria salutis nostrae. Infra Christum veniunt sancti et alii fideles homines, quorum precibus iuvamur. Ad secundarias rationes sperandi pertinent etiam merita nostra, sine

quibus adulti non possunt venire ad beatitudinem (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 17, a. 4; *Gregorius de Val.*, De spe q. 1, punct. 1; Tract. de Verbo incarn. IV, n. 411 sqq. 640 sqq.; de gratia V, n. 387 sqq.). Ceterum quaecumque conferunt ad spem nostram, Deus solus nobis est ultima et firmissima ratio sperandi. „Ecce Deus salvator meus; fiducialiter agam et non timebo, quia fortitudo mea et laus mea Dominus et factus est mihi in salutem“ (Is. 12, 2).

SECTIO III.

DE CERTITUDINE SPEI THEOLOGICAE.

Prop. XXXVII. Spes theologica, in quantum Deum respicit, est absolute certa et firma; sed in quantum nostram cooperationem respicit, incertitudinem et timorem admittit. Theologie certa (Sum. 2, 2, q. 18, a. 4).

450. *S. Scriptura saepe spei absolutam certitudinem et firmitatem adscribit, quia spes Deo nititur.* „Deus meus, in te confido, non erubescam. Neque irrideant me inimici mei; etenim universi, qui sustinent te, non confundentur“ (Ps. 24, 2 sq.; cf. Ps. 22, 4). „In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum“ (Ps. 30, 2). „Scitote, quia nullus speravit in Domino et confusus est“ (Eccli. 2, 11). „Spes non confundit“ (Rom. 5, 5). Ideo „qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commovebitur in aeternum“ (Ps. 124, 1; cf. Ps. 90). „Per duas res immobiles [immobilitatem consilii divini et iuramentum Dei], quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solacium habemus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam et incedentem usque ad interiora velaminis“ (Hebr. 6, 18 sqq.).

505. *Idem docent SS. Patres, explicantes illa dicta S. Scripturae.* Audiamus unum alterumve exemplum. Ita *S. Ioannes Chrysost.* in Hebr. 6, 19: „Cum adhuc simus in mundo et e vita nondum excesserimus, ostendit iam esse in promissis; nam per spem iam sumus in caelis. . . . Sicut enim ancora navi appensa non sinit eam circumferri, etiamsi eam venti quatiant innumerabiles, sed appensa firmam reddit et stabilem, ita etiam spes. . . . Nam fluctus quidem et magna tempestas scapham quatit, spes autem non sinit circumferri, etiamsi eam venti agitent innumerabiles. . . . Ancoram autem non dixit absolute, sed firmam et stabilem, ut ostendat securitatem eorum, qui ea fulciuntur ad salutem“ (In Hebr. hom. 11, n. 2; *M* 63, 91 sq). *S. Augustinus:* „Cui bona est conscientia, tranquillus est, et ipsa tranquillitas sabbatum est cordis. Attendit enim promissorem Dominum; et si laborat in praesenti, extenditur spe futuri, et serenatur omne nubilum tristitiae, sicut dicit apostolus: spe gaudentes

(Rom. 12, 12). Ipsum autem gaudium in tranquillitate spei nostrae, sabbatum nostrum est" (In Ps. 91, n. 2; *M* 37, 1172; cf. In Ps. 15, n. 3; *M* 36, 144). De hac certitudine spei agit toto sermone 157 (*M* 38, 859), quem ita concludit: „Firmissime sperate, quod non videtis; patienter expectate, quod nondum habetis, quia veracem promissorem Christum fidelissime retinetis.“ *S. Bernardus*: „Quidquid agendum sit, quidquid declinandum, quidquid tolerandum, quidquid optandum, tu es, Domine, spes mea. . . Utquid cunctamur abicere omnes spes miseras, vanas, inutiles, seductorias, et huic uni tam solidae, tam perfectae, tam beatae spei tota devotione animi, toto fervore spiritus inhaerere? Si quid illi impossibile, si quid difficile est, quaere aliud, in quo speres. Sed verbo omnia potest. Quid facilius dictu? Attamen huiusmodi dictum intellegas volo. Si decreverit salvare nos, continuo liberabimur; si vivificare placuerit, vita in voluntate eius est; si praemia aeterna largiri, licet ei, quod vult, facere. An vero de facilitate iam non dubitas, sed ipsa tibi suspecta est voluntas? Plane et voluntatis testimonia credibilia facta sunt nimis. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Io. 15, 13). Denique quando in se speranti desit illa maiestas, quae tam studiose monet in se sperari? Plane non derelinquit sperantes in se. Adiuvabit eos, ait, et liberabit eos et eruet eos a peccatoribus et salvabit eos (Ps. 36, 40). Quare? Quibus meritis? Audi, quod sequitur: Quia speraverunt in eo. Dulcis causa, attamen efficax, attamen irrefragabilis. . . Quis speravit in eum et confusus est? Facilius est caelum et terram transire quam verbum eius evacuari" (In Ps. 90 serm. 10, n. 5 sq.; *M* 183, 218 sq.).

Idem unanimiter docent theologi. „Spem esse certam omnes admittunt theologi cum *S. Thoma* 2, 2, q. 18, a. 4 et *Magistro* in 3, dist. 26, ubi eam definit certam expectationem futurae beatitudinis" (*Ripalda*, De spe disp. 25, sect. 4, n. 46).

506. Ceterum ratio huius doctrinae est evidens. Certitudo enim duo includit: obiectivam connexionem cum obiecto actus seu infallibilitatem vel infrustrabilitatem, et subiectivam adhaesionem firmam. Nam neque qui anceps haeret, est certus, neque qui firmiter quidem adhaeret, sed fallitur. Iam principium obiectivum, cui innititur spes, est absolute infallibile, cum omnipotentia, misericordia, fidelitas divina frustrari non possint. Porro etiam subiectiva adhaesio spei debet esse firma, immo appretiative firmissima; nam nolle absolute confidere omnipotentiae, misericordiae, fidelitati divinae, sed cum haesitatione tantum, non esset Deum honorare, sed iniuria afficere. Sic igitur certitudo spei idem est ac firmitas adhaesionis.

507. *Spes autem, cum sit in voluntate, non potest esse certa nisi prae-supposita certitudine in intellectu*, quia certitudo „essentialiter quidem

invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter in finem . . . et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem quasi participans certitudinem a fide“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 18, a. 4). Neque tamen hoc ita concipiendum est, quasi spes per solam denominationem externam a certitudine fidei dirigentis certa dicatur. Nam hac ratione omnes virtutes supernaturales sunt certae, quia omnes a fide diriguntur; certitudo autem est excellentia quaedam spei propria. Itaque haec certitudo non consistit in actu iudicii: certo beatitudinem obtinebo, sed in eo est, quod homo nixus virtute auxiliatrice Dei erigit animum ad beatitudinem firmiter prosequendam et obstantes difficultates fortiter superandas, et quod excludit formidinem contrariam. Excluditur autem haec formido, in quantum spes Deum respicit; nam Deo non deest neque deesse potest potestas et voluntas dandi ex sua parte finem promissum et media ad finem necessaria. Certitudo igitur dicitur participata a fide, tum quia fidem supponit et ex ea profluit, tum quia habet quandam analogiam cum certitudine fidei; nam in utroque actu et fidei et spei invenitur stabilis quaedam determinatio potentiae obiecto suo firmiter adhaerentis.

508. *At quomodo potest certitudo spei consistere in exclusione timoris, cum etiam sperantes possint timere de salute sua aeterna consequenda?* Ut apostolus ait: „Cum metu et tremore vestram salutem operamini“ (*Phil.* 2, 12). Respondetur: Spes est firma et certa, quatenus Deum respicit; timor autem, qui cum spe simul esse potest et debet, ad nostram cooperationem refertur. Cum certitudine, quae nititur persuasionem divinam gratiam, quantum est ex parte Dei, nobis numquam defuturam, bene coniungitur timor, ne nos gratiae desimus. Spes excludit possibilitatem defectus operationis divinae; timor admittit possibilitatem defectus cooperationis nostrae (cf. *Ps.* 2, 11. *Rom.* p, 20. *1 Cor.* 9, 27; 10, 12. *Hebr.* 4, 1).

509. *Quare concilium tridentinum docet: „De perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere, nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen, qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur“* (sess. 6, c. 13; *Denz.* n. 806; cf. n. 825 826).

510. *Haec doctrina statuta est contra errores Lutheri et aliorum dicentium hominem, ut iustificetur, debere firmam et absolutam fiduciam*

habere sibi peccata esse remissa et se esse de numero praedestinatorum, neque hominem posse iustificationem amittere, quamdiu hanc fiduciam retineret (cf. tract. de Deo uno II, n. 403; de gratia V, n. 352 364 sqq. 373 387 sqq.). Contra, cum constet bona opera praeter fidem ad salutem esse necessaria, male praesumimus cum absoluta certitudine nos haec opera praestitisse et praestatueros, et recte timeamus, ne forte in iis, quae nobis praestanda sunt, deficiamus.

511. *S. Augustinus* de illis verbis apostoli ait: „Quare cum timore et tremore, et non potius cum securitate, si Deus operatur, nisi quia propter voluntatem nostram, sine qua bene non possumus operari, cito potest subrepere animo humano, ut, quod bene operatur, suum tantummodo existimet?“ i. e. superbia (De nat. et grat. c. 27, n. 31; *M* 44, 262). „Novi, quia iustitia Dei mei manet; utrum mea maneat, nescio. Terret enim me apostolus dicens: Qui se putat stare, videat, ne cadat (1 Cor. 10, 12). Ergo quia non est in me firmitas mihi, nec est mihi spes de me. . . . Nam si speras de te, anima tua conturbatur ad te (Ps. 41, 6), quia nondum invenit, unde secura sit de te. Ergo quoniam ad me conturbata est anima mea, quid restat nisi humilitas, ut de se ipsa anima non praesumat? Quid restat, nisi ut omnino minimam se faciat, nisi ut se humiliet, ut exaltari mereatur?“ (In Ps. 41, n. 12; *M* 36, 472.) Item *S. Leo M.* allegatis verbis apostoli ait: „Haec sanctis causa est tremendi atque metuendi, ne ipsis operibus pietatis elati, deserantur ope gratiae et remaneant in infirmitate naturae“ (Serm. 28, in Epiph. 8, c. 3; *M* 54, 262). *S. Bernardus*: „In veritate didici nihil aequae efficax esse ad gratiam promerendam, retinendam, recuperandam, quam si omni tempore coram Deo inveniariis non altum sapere, sed timere. Beatus homo, qui semper est pavidus (Prov. 28, 14). Time ergo, cum arriserit gratia; time, cum abierit; time, cum denuo revertetur. . . . Cum adest, time, ne non digne opereris ex ea. . . . Time subtracta gratia, tamquam mox casurus; time et contremisce, Deo tibi, ut sentis, irato. . . . Argumentum superbiae privatio est gratiae. . . . Iam si gratia repropitiata redierit, multo amplius tunc timendum, ne forte contingat recidivum pati“ (In Cant. serm. 54, n. 9 sqq.; *M* 183, 1042 sq.). Hac ratione SS. Patres saepissime inculcant semper timendum esse de inconstantia voluntatis nostrae.

512. *Hoc timore non obstante spes simpliciter certa dicenda est.* Nam denominatio fit ex eo, quod est rei essentielle et principale, non ex eo, quod est accidentale et secundarium. Spei autem, utpote virtuti theologiae, essentielle et principale est Deo inniti, ex cuius parte nihil deest certitudini: accidentale autem et secundarium est esse in subiecto instabili. Ergo spes simpliciter certa est. (Cf. *Ripalda*, De spe sect. 4; *Mazzella*, De spe n. 1200 sqq.) „Timor iste adeo non

remittit spem nostram, quasi sit incerta, ut illam potius acuat et ad Deum confugere impellat; quia dum timemus, ne ipse nos deserat aut propter peccata a se reiciat, pronom est recurrere ad eundem, cuius natura est bonitas omnipotens et opus misericordia iuxta illud Ps. 113, 11: Qui timent Dominum, speraverunt in Domino, adiutor eorum et protector eorum est" (*Wirceburg.*, De spe n. 256).

513. *Schol.* Solent multi theologi hoc loco disputationem instituere de timore, ut *S. Thomas* (2, 2, q. 19), maxime postquam baiani et iansenistae omnem timorem ut malum damnarunt (cf. *Ripalda*, De spe disp. 22, sect. 4 sqq.; *Wirceburg.*, De spe n. 262 sqq.). Sed quia de hac re egimus in tractatu de sacram. paenit. (VII, n. 145 sqq.), hanc quaestionem hic omittimus.

SECTIO IV.

DE HONESTATE SPEI THEOLOGICAE.

Prop. XXXVIII. Spes, ut est amor concupiscentiae erga Deum summum bonum nostrum, est actus honestus. De fide (Sum. 2, 2, q. 17, a. 8).

514. In praecedenti thesi spem consideravimus, ut est erectio animi innitens divino auxilio. Hic sermo est de spe, in quantum per spem prosequimur Deum ut summum bonum nostrum.

Amorem concupiscentiae erga Deum et contritionem ex amissione aeternae beatitudinis conceptam esse actum malum docuerunt *Lutherus* (*Denz.* n. 746), *Calvinus* (*Antidot.* ad Trid. sess. 6, c. 25 31), *Iansenius*, alii (*Denz.* n. 1300 1303). Horum doctrinam damnavit ecclesia.

515. *S. Scriptura* saepe laudat et commendat opera, quae fiunt intuitu mercedis aeternae. „Ego vobis dico: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula“ (*Luc.* 16, 9). „Omnis, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam“ (*1 Cor.* 9, 25). „Bonum facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus non deficientes“ (*Gal.* 6, 9). „Quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino et non hominibus, scientes, quod a Domino accipietis retributionem hereditatis“ (*Col.* 3, 23 sq.). „Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae“ (*Apoc.* 2, 10). Cf. *Ps.* 118, 112; *Prov.* 11, 18; *Eccli.* 12, 2; *1 Petri* 5, 4; *1 Io.* 3, 3 etc. Ergo actus, quo concupiscimus beatitudinem, non est malus, sed bonus.

516. *SS. Patres* saepe docent actum spei theologicae, ut distinctum a caritate, esse honestum et meritorium vitae aeternae. *S. Gregorius*

Naz.: „Tres eorum, qui salutem consequuntur (τῶν σωζομένων), classes esse scio: servorum videlicet, mercennariorum et filiorum. Si servus es, plagas metue. Si mercennarius, mercedem dumtaxat specta. Sin autem supra hos assurgis ac filius es, ut patrem reverere“ (Orat. 40, n. 13; *M* 36, 374). *S. Gregorius Nyss.*: „Qui vult omnes esse salvos et venire ad agnitionem veritatis, ostendit hic perfectissimum et beatum modum salutis, eum dico, qui fit per caritatem. Nam nonnullis fit etiam salus per timorem, quando intuentes ad minas supplicii gehennae, separamur a malo. Sunt etiam aliqui, qui propter spem mercedis repositam iis, qui pie vixerint, se recte et ex virtute gerunt, non caritate bonum possidentes, sed expectatione remunerationis“ (In Cant. hom. 1; *M* 44, 766). Similiter *S. Basilii* docet non solum per caritatem posse homines induci ad omnia praecepta servanda, sed etiam per timorem et spem, et hos quoque beatos esse praedicandos (Prooem. in reg. fus. n. 3; *M* 31, 895)¹. *S. Augustinus* ait: „Noli facere [opus bonum propter terrenam felicitatem, noli facere] nisi propter vitam aeternam. Ideo fac, et securus facies; hoc enim mandavit Deus“ (In Ps. 120, n. 10; *M* 37, 1613). „Iam cum sequeris viam Christi, non tibi saeculi prosperitates promittas. Per dura ambulavit, sed magna promisit. Sequere. Noli tantum attendere, qua iturus, sed et quo venturus sis. Tolerabis dura temporalia, sed ad laeta pervenies sempiterna. Si vis sustinere laborem, attende mercedem. Nam et operarius in vinea deficeret, nisi attenderet, quid accepturus esset. Cum autem attenderis, quid sis accepturus, omnia tibi erunt vilia, quae pateris, nec digna existimabis, pro quibus illud accipias. Miraberis tantum dari pro tantillo labore“ (In Ps. 36, n. 16; *M* 36, 372). „Quid tanta dura tamdiu pateris? Spera hic, ut laeteris ibi; esuri et siti hic, ut epuleris ibi“ (In Ps. 32, n. 27; *M* 36, 298). „Noli esse piger in labore breviter, et gaudebis incessabiliter. Aeternam vitam tibi daturus est Deus. Cogita, quanto labore emenda sit. Intendite, fratres, venale est. Venale est, quod habeo, dicit tibi Deus, eme illud. Quid habet venale? Requiem venalem habeo, eme illam de labore“ (In Ps. 93, n. 23 sq.; *M* 37, 1211). Multus omnino est *S. Augustinus* in proponendo et laudando hoc motivo spei, ut iure mireris, quomodo baiani et iansenistae potuerint fingere non esse ex *S. Augustini* mente aliam veram virtutem nisi solam perfectam caritatem. (Cf. In Ps. 35, n. 13; *M* 36, 350 sq.; In Ps. 70, n. 12; *M* 36, 955; In Ps. 83, n. 16; *M* 37, 1068, et multa alia.)

517. *Obiciunt* adversarii *S. Augustinum*, quando de spe loquatur, intellegere actum elicitedum a caritate, cum semper urgeat opera bona

¹ Quomodo illi Patres graeci intellegendi sint, ne videantur admittere ad caelum quosdam, qui non sint filii, vide apud *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique V 649 sq.

gratis esse facienda nec quicquam quaerendum nisi solum Deum. Ita e. g.: „Hoc est gratis amare, non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipsa merces tua summa ipse Deus erit, quem gratis diligis, et sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet“ (In Ps. 134, n. 11; *M* 37, 1745).

Resp.: Haec ipsa verba continent solutionem obiectionis. Nam qui Deum ut mercedem vel praemium amat, eum amore concupiscentiae amat, cum amor benevolentiae non respiciat Deum, ut est nostrum praemium, sed ut est bonus in se. Ergo gratis nos dicit Augustinus amare, si Deum propter ipsum amamus, non propter mercedem temporalem. Hoc ex contextu apparet, ubi exponit eos gratis amare, qui Deum amant etiam in tribulationibus: „Iustis et sanctis placuit Deus etiam flagellans eos“ (l. c.). Et alibi ait: „Exigitur a te, ut et tu gratis eum colas, non quia dat temporalia, sed quia praestat aeterna“ (In Ps. 43, n. 15; *M* 36, 488). Neque umquam venit Augustino in mentem sperare non esse actum distinctum a caritate. Ad hoc ostendendum sufficit Enchiridium, quo agit de fide, spe, caritate, et explicat, „quae ad singula tria ista pertineant, quid credendum scil., quid sperandum, quid amandum sit. . . . Ad illa tria redeamus, fidem, spem, caritatem“ (Enchir. c. 3 6; *M* 40, 232 sq.).

518. Sed ex hoc ipso libro *alia difficultas* petitur. Ait enim Augustinus: „Iam porro caritas, quam duabus istis, i. e. fide ac spe, maiorem dicit apostolus, quanto in quocumque maior est, tanto melior est, in quo est. Cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat; qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera, quae credit; inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere, quae sperat, nisi hoc credat ac speret, quod sibi petenti donari possit, ut amet. Quamvis enim sperare sine amore non possit, fieri tamen potest, ut id non amet, sine quo ad id, quod sperat, non potest pervenire. Tamquam si speret vitam aeternam (quam quis non amet?) et non amet iustitiam, sine qua nemo ad illam pervenit“ (Enchir. c. 117; *M* 40, 286 sq.). Unde adversarii concludunt honestum actum sperandi non esse nisi actum caritatis.

Resp.: Mala est conclusio. Nam Augustinus evidenter spem a caritate distinguit, et duo docet de spe: a) spe informi, i. e. a caritate habituali seiuncta hominem non fieri simpliciter bonum, sicut neque per fidem; b) omnem spem in se continere aliquem amorem, cum nemo speret, quod non amet. Utrumque verissimum est, at non favet adversariis. Aliud est spem esse actum honestum, et aliud est spem non sufficere ad merendam vitam aeternam nisi positis quibusdam condicionibus. Ad meritum enim praeter honestatem actus alia necessaria sunt, quorum unum est status gratiae seu caritatis. Qui hanc

non habet, non salutariter facit, quidquid facit. Hic autem id solum quaeritur, num amor concupiscentiae, sine quo spes esse non potest, sit actus honestus seu actus „castae concupiscentiae“, ut quidam loquuntur, et hoc est omnino affirmandum. Neque per spem referimus Deum ut medium ad nos ut finem, sed potius agnoscimus eius infinitam excellentiam et fatemur nulla bona sine eo nobis posse sufficere, sed nos totaliter ratione beatitudinis ab ipso pendere (cf. supra n. 480 et *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique V 659 sqq.).

519. De ordine inter spem et amorem *S. Thomas* haec statuit: „Spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scil. aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae, qua scil. aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.“ Praeterea „etiam spes introducit caritatem, in quantum aliquis sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas prior est naturaliter, et ideo adveniente caritate spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus“ (2, 2, q. 17, a. 8).

520. *Obiciunt* adversarii: Amor, qui ex intuitu mercedis procedit, est amor mercennarius. Atqui amor mercennarius est malus.

Resp.: Diversus est amor mercennarius. Licet amare mercedem, quam Deus nobis promisit. „Ecce enim merces vestra multa est in caelo“ (Luc. 6, 23). Ad quid enim Deus promitteret mercedem, nisi nobis liceret eam honeste amare? Ergo hic est amor mercennarius honestus. Alius est amor mercennarius, quo quis Deo non vult servire nisi propter bona temporalia. Talis amor est malus, quia recto ordini contrarius. Hic amor antonomastice appellatur mercennarius. „Amor mercennarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundum se caritati contrariatur; et ideo amor mercennarius semper est malus“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 19, a. 4 ad 3). Licet tamen etiam propter bona temporalia Deo servire, dummodo haec bona debito modo ad finem ultimum referantur, quia sic temporalia amantur propter bonitatem finis, quae redundat in media Tandem in abstracto excogitari potest hominem velle ita amare Deum amore concupiscentiae, ut nolit eum amare ut summum bonum in se. Sed hoc fieri non potest nisi per miram aberrationem mentis. Nam velle efficaciter Deum consequi est velle ea, quae ad hoc necessaria sunt. Atqui Deum consequi non possumus sine caritate tum in via tum in patria. Ergo vera spes non solum caritatem non excludit, sed ad eam inducit, et solum formaliter non est caritas et a caritate abstrahit. Itaque nulla difficultas est amandi Deum simul et propter se et propter nostram beatitudinem. (Cf. *Suarez*, De grat. l. 12, c. 12.)

Potest tamen fieri, ut quis nunc intuitu praemii caelestis velit efficaciter observare praecepta Dei, qui ea non servaret, nisi pro-

missum esset praemium aeternum. Hic igitur homo non dicit: Non servarem praecepta, nisi mercedem acciperem, sed simpliciter vult servare praecepta propter mercedem, neque habet ullum voluntatis actum circa illam condicionem non impletam. Unde quia nullum talem actum habet, neque per talem actum male agit, sed tota res est condicione futurum, ex quo nulla malitia in actum hominis derivatur. (Cf. De paenit. VII, n. 156.)

Itaque firma manet conclusio: agere intuitu praemii caelestis est actus distinctus a caritate theologica, est actus in se semper honestus, licet ad meritum supernaturale de condigno non sufficiat, nisi aliae condiciones meriti adsint (De grat. V, n. 397 sqq.).

521. *Concilium tridentinum* docet: „Constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt iustum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut quod intolerabilius est, poenas aeternas mereri, atque etiam eos, qui statuunt in omnibus operibus iustos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut imprimis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur aeternam, cum scriptum sit: Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem (Ps. 118, 112), et de Moyse dicat apostolus (Hebr. 11, 26), quod respiciebat in remunerationem“ (sess. 6, c. 11; *Denz.* n. 804). „Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Iesum Christum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda“ (c. 16; *Denz.* 809). „S. q. d. iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, A. S.“ (can. 31; n. 841).

522. *Schol.* *Actus spei theologicae secundum omnes proprietates suas ita describi potest:* est actus honestus voluntatis, ope gratiae elicitus (*Conc. trid.* sess. 6, c. 6 et can. 3), entitate supernaturalis, quo, freti auxilio Dei nobis fidei promissione obligato, animose tendimus in beatitudinem supernaturalem per media ad hunc finem a Deo provisa. Virtus spei theologicae est habitus supernaturaliter infusus, a quo hic actus procedit.

‘Quia vero ordinem supernaturalem non cognoscimus nisi per fidem, fides praecedat necesse est spem supernaturalem, ideoque recte eius fundamentum dicitur (*S. Thom.* 2, 2, q. 17, a. 7). „Quid sperari potest, quod non creditur?“ (*S. Augustin.*, *Enchir.* c. 8; *M* 40, 234.) Actus fidei, qui ad spem praerequiruntur, sunt hi: „Gratia Dei mihi non deerit, ut salver, si ego velim; item: Gratia Dei potens est me salvare, et nihil potest impedire salutem meam, si ego velim; velle autem possum cum gratia Dei, quae mihi praesto est“ (*Suarez*, De spe disp. 1, sect. 7, n. 3).

Disputant theologi, num spes sit perfectior quam fides (ibid. sect. 6, n. 4 sqq.), et num spes possit stare cum revelatione futurae damnationis (cf. *Ripalda*, De spe disp. 26, sect. 3). Sed quia neutra disputatio est valde utilis, utramque omittimus. Deus, cum omnes viatores obliget ad sperandum, non revelabit ea, quae impletionem huius obligationis reddunt impossibilem. Esse autem obligationem sperandi statim probabimus.

SECTIO V.

DE NECESSITATE SPEI THEOLOGICAE.

Prop. XXXIX. *Spes theologica omnibus viatoribus necessaria est vel necessitate medii vel necessitate praecepti.* Theologica certa (Sum. 2, 2, q. 22, a. 1).

523. *Imprimis habitus infusus spei omnibus necessarius est necessitate medii absoluta*, quia simul cum gratia sanctificante hic habitus infunditur (*conc trid.* sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 800). Ergo sicut nemo sine gratia sanctificante salvari potest, ita neque sine spe infusa. Haec spes infusa sufficit infantibus ad salutem.

524. *Actus spei adultis necessarius est ad iustificationem sicut fides.* Nam fides, sine qua auctore Paulo apostolo (Hebr. 11, 6) nemo iustificatur, secundum eundem apostolum necessaria est ut substantia rerum sperandarum, ut argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1). Atqui si necesse non esset sperare quicquam, neque fides ut convictio vel argumentum rerum sperandarum esset necessaria. Ergo ipsa quoque spes actualis est necessaria. Ideo spei adscribitur iustificatio: „Spe salvi facti sumus“ (Rom. 8, 24). Quomodo enim peccator ad Deum accederet, nisi speraret remissionem peccatorum? Quare secundum *concilium tridentinum* peccatores „disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se esse intellegentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore“ (sess. 6, c. 6; *Denz.* n. 798). „S. q. d. sola fide impium iustificari, ita ut intellegat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, A. S.“ (can. 9; *Denz.* n. 819). Primus autem voluntatis motus, qui fidem conaturaliter sequitur, est fiducia obtinendae remissionis peccatorum, quia sine hac fiducia non apparet, quomodo ulla salutaris paenitentia

sit possibilis. Fieri quidem absolute potest, ut peccator statim transeat ad eliciendum actum perfectae caritatis vel contritionis et sic iustificetur. Sed in hoc ipso caritatis actu spes virtualiter includitur, quia, quamdiu Deum ut nobis inimicum impropitium concipimus, perfecta caritate diligere non possumus; et e contra, cum eum vere diligimus, fiduciam habemus eum velle nobis esse amicum propitium. Praeterea haec est via extraordinaria; nam secundum communiter contingentia homo prius sperat remissionem peccatorum, et dein Deum diligere incipit. „Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se“ (1 Io. 3, 3).

525. In testimonia allata ex S. Scriptura *Suarez* (De grat. l. 8, c. 18, n. 2) haec notat: „Quamquam in his locis utilitas spei ad iustificationem magis quam necessitas doceri videatur, nihilominus in iis tradunt apostoli ordinariam ac necessariam viam obtinendae salutis a salvatore sperando et exspectando. Unde est illud Prov. 28, 25: ‚Qui sperat in Domino, sanabitur‘, et Ps. 90, 14: ‚Quoniam in me speravit, liberabo eum.‘ Quibus verbis et necessitas et causalitas huius actus respectu iustitiae satis significatur. Unde propter necessitatem spei dixit *Ambrosius* l. 1 de paenit. c. 1, n. 4 (*M* 16, 466): ‚Nemo potest bene agere paenitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam‘, et *Bernardus* serm. 3 de annunt. n. 3 (*M* 183, 394): ‚Sola spes (inquit) apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiae nisi in vase fiduciae ponis‘ . . . et praeterea *Augustinus* De catechiz. rudib. c. 4, n. 8 (*M* 40, 316) docet ita esse catechizandum illum, qui ad Deum convertitur, ‚ut audiendo credat, credendo speret, sperando amet‘; nam, ut inquit serm. 20 de verb. apost. (serm. 27, c. 1; *M* 38, 178): ‚Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.‘ Similia habet *Origenes* in c. 4 epist. ad Rom. (*M* 14, 981), ubi fundamentum salutis dicit esse fidem, augmentum spem, perfectionem caritatem. Et similia habet *Damascenus*, De fide l. 4, c. 11 (*M* 94, 1127).“ Cf. supra n. 431.

526. Censet *Suarez* in homine, qui ex infidelitate ad fidem convertatur, actum spei esse per se simpliciter necessarium ante iustificationem (l. c. c. 4, n. 3); posse quidem fieri, ut homo transeat ad actum perfectae caritatis ante actum spei, sed hunc non esse cursum ordinarium iustificationis (l. c. n. 6). Peccatorem vero fidelem, qui antea actum spei elicuerit, posse iustificari, etsi illum actum in ipsa conversione non repetat (l. c. n. 4), requiri tamen aliquam spem saltem virtualem et implicitam (l. c. n. 7).

527. Qui iam iustificatus est, quamquam non indiget spe actuali ad iustificationem acquirendam, indiget tamen ad perseverandum et ad obtinendam salutem. Unde *S. Gregorius M.* ait: „Sine quibus tribus

virtutibus [theologicis], quisquis iam uti ratione potest, ingredi ad caeleste aedificium non potest" (In Ez. l. 2, hom. 5, n. 16; *M* 76, 995). Ratio huius necessitatis multiplex est.

Deus proponens hominibus finem supernaturalem et promittens auxilium ad eum assequendum, eo ipso voluit, ut homines, nixi auxilio divino, hunc finem appeterent, i. e. sperarent. Deus enim finem et media non promisisset, nisi vellet, ut homines his promissis moveri se sinerent. Ergo etiamsi nullum positivum praeceptum dedisset, esset tamen spes necessaria necessitate medii, quia est via, qua Deus homines ad salutem perducere vult (*S. Thom.* 2, 2, q. 22, a. 1). At tamen etiam positivis mandatis hanc voluntatem manifestavit. Neque enim sine causa toties repetitur: „Spera in Deo" (*Ps.* 4, 6; 36, 3; 41, 6; 42, 5; 61, 9; 129, 6; 130, 3. *Eccli.* 2, 9). „Perfecte sperate in eam quae offertur vobis gratiam" (1 Petri 1, 13). „Quae domus [Christi] sumus nos, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus" (*Hebr.* 3, 6). „Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit" (*Hebr.* 10, 23). „Pie vivamus in hoc saeculo, exspectantes beatam spem" (*Tit.* 2, 13). Monet apostolus corinthios: Sic currite, ut comprehendatis incorruptam coronam (1 Cor. 9, 24 sq.). Haec et multa alia clarissime ostendunt voluntatem Dei, ut sperantes tendamus in finem.

528. Sub alio quoque respectu necessaria est spes actualis. Nam sine oratione impetratoria nemo potest perseverare (*De gratia* V, n. 426 sq.). Oratio autem sine spe esse non potest. „Postulet in fide nihil haesitans; qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur. Non ergo aestimet homo ille, quod accipiat aliquid a Domino" (*Iac.* 1, 6 sq.). Quoties ex institutione Christi oramus: Adveniat regnum tuum, toties actum spei elicimus. Ergo *spes necessaria est necessitate medii sicut oratio*. Potest etiam actus spei quasi per accidens necessarius esse ad superandam tentationem et alio modo, sicut supra dictum est de fide (n. 435 463). Quae cum ita sint, mirum non est, quod omnes theologi unanimiter docent spem actualem esse necessariam necessitate medii, praeunte *Augustino*: „Ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est, quae consolatur in via. Viator enim, quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat, quia pervenire sperat. Tolle illi spem veniendi, continuo franguntur vires ambulandi. Ergo et spes, quae hic est, ad iustitiam pertinet peregrinationis nostrae. . . . In hac patientia martyres coronabantur; desiderabant, quae non videbant; contemnebant, quae ferebant. In hac spe dicebant: Quis nos separabit a caritate Christi?" (*Serm.* 158, n. 8; *M* 38, 866.)

529. Cum saeculo XVII quidam surrexissent (inter quos *Fénelon*, archiepiscopus cameracensis, et domina *de Guyon*), qui dicerent posse

hominem in hac vita pervenire ad *statum* tam perfectum, ut omne desiderium boni proprii omnisque spes excluderetur, *Innocentius XII* hanc doctrinam damnavit (*Denz.* n. 1327 sqq.; cf. 1232 sqq.). Potest quidem homo elicere *actum* perfectae caritatis, quo sine respectu proprii boni unice Deum ut in se summe amabilem prosequitur. Sed etiamsi quis gratia excitatus ad eum excessum caritatis perveniat, ut cum Paulo dicat: „Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis“¹ (Rom. 9, 3; cf. Ex. 32, 32), tamen debet cum Paulo redire ad spem et dicere: „Ad destinatum persequor, ad braviū supernae vocationis Dei in Christo Iesu. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus“ (Phil. 3, 14 sq.).

Ratio interna, cur spes necessaria sit in hac vita, supra (n. 444) indicata est, ubi exposuimus, cur requiratur fides Dei remuneratoris.

530. *Praeceptum spei omni tempore urget, in quantum est negativum*, quia numquam licet desperare aut praesumptionis peccatum committere. Sed difficilius est dicere, *quando urgeat praeceptum positivum*, ut homo peccet, si tunc non eliciat actum spei. Quaestio eodem modo solvenda est, ut supra diximus de fide (n. 464). Damnata est ab *Alexandro VII* propositio haec: „Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinatorum ad eas virtutes pertinentium“ (*Denz.* 1101). Ergo aliquo tempore vitae homo tenetur ad eliciendum actum spei.

Communiter theologi dicunt eum teneri mox post adeptum usum rationis et acceptam cognitionem finis ultimi supernaturalis, dein aliquoties in vita, porro quando praeceptum aliud implendum est, quod sine actu spei impleri nequit. Ceterum cum christiani orando et sacramenta recipiendo actum spei saepe eliciant, nullus iis de hac re scrupulus iniciendus est (cf. *Suarez*, De spe disp. 2, sect. 1, n. 1 sqq.).

Schol. De peccatis contra spem.

531. Contra spem peccatur desperatione et praesumptione.

Desperatio est contrarium spei. Sicut igitur spes est fiducialis tendentia in finem supernaturalem, divino auxilio nixa, ita desperatio est voluntaria aversio a Deo fine ultimo et auxiliatore. Desperans aut non vult beari beatitudine a Deo nobis promissa, quia iudicat suam beatitudinem in rebus temporalibus consistere, ideoque fastidit bona spiritualia et fugit a Deo ut obiecto beatificante; aut vellet quidem hanc beatitudinem obtinere, sed diffidit sibi assecutionem huius beatitudinis divino auxilio esse possibilem, aut saltem non

¹ De hoc textu cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 27, a. 8 ad 1.

habet animum difficultates obstantes cum divina gratia aggrediendi et superandi. Itaque desperatio est actus voluntatis et consistit in fuga a Deo ut beatificante et auxiliante, sed supponit falsum iudicium intellectus, quo homo censet aut se Dei possessione non posse beatificari, aut Deum nolle sufficiens auxilium praestare et difficultates maiores esse viribus suis, etiam gratia adiutis. Non necessario in hoc iudicio est peccatum infidelitatis, cum homo non obstante fide promissionum divinarum possit sibi falsum iudicium formare, se esse in tam malo statu, ut Deus sibi peccata non iam condonaturus sit (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 20, a. 1 2).

532. Sicut desperatio per aversionem, ita *praesumptio* per indebitam conversionem ad prosecutionem finis ultimi peccatum est. Praesumptio consistit in nimia confidentia, quatenus homo aut attentat suis propriis viribus sine divino auxilio beatitudinem assequi, aut ita vult inniti auxilio divino, ut ea assequatur, quae Deus non vult dare, aut bona promissa eo modo, quo Deus non vult dare. Unde praesumit, qui expectat Dei auxilium ad peccandum; qui sine debita cooperatione ex sua parte tamen vult obtinere beatitudinem; qui perseverare vult in peccando, quia Deus eum nihilominus beatificabit; non vero habet praesumptionem proprie dictam, qui ex fragilitate peccans simul cogitat se postea ad conversionem perventurum esse, et ex hac cogitatione timorem minuit, qui eum a peccato retrahit (cf. *Ballerini*, Opus mor. tom. II, De spe n. 49 sqq.). Haec nimia confidentia non continet peccatum contra fidem, sicut alii illi modi praesumptionis proprie dictae.

Monet vero *S. Thomas* peccata contra spem partim procedere ex luxuria et acedia (i. e. taedio rerum divinarum), partim ex inani gloria et superbia. „Dupliciter potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem, quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, praecipue perducimur per hoc, quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae; nam ex affectu harum delectationum contingit, quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem, quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione, quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei, quod numquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectionis spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur“ (2, 2, q. 20, a. 4). Praesumptio autem, „quae innititur propriae virtuti, at-

tentans scil. aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit, manifeste ex inani gloria procedit. Ex hoc enim, quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur, quod attentet aliquid super vires suas. . . . Alia vero est praesumptio, quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam quis sperat obtinere gloriam sine meritis vel veniam sine paenitentia; et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat" (ibid. q. 21, a. 4). Ergo spes fovenda est castitate, studio rerum caelestium, humilitate.

TRACTATUS IV. DE CARITATE THEOLOGICA.

PRAENOTANDA DE NOMINE ET NOTIONE CARITATIS.

533. *Tertia virtus theologica est caritas, quam summis laudibus prae-
dicat Scriptura.* „Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; maior
autem horum est caritas“ (1 Cor. 13, 13). „Finis praecepti est caritas“
(1 Tim. 1, 5). „Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo
manet et Deus in eo“ (1 Io. 4, 16). Caritatis actus est diligere.
„Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est“ (1 Io. 4, 7).
Diligere autem est ei, quem diligimus, bonum velle, et quidem effica-
citer, ideoque communicare, si possumus. „In hoc cognovimus caritatem
Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit: et nos debemus pro
fratribus animas ponere. Qui habuerit substantiam huius mundi et
viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab
eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Filioli mei, non diligamus verbo
neque lingua, sed opere et veritate“ (1 Io. 3, 16 sqq.). Iam vero aliud
homo Deo conferre non potest nisi rectum usum libertatis suae secun-
dum beneplacitum divinum. Qua de causa Christus ait: „Qui habet
mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me“ (Io. 14, 21).

534. *Neque vero semper caritas sensu maxime presso et proprio dicitur,
sed etiam latiore quadam significatione.* Sufficiat unum exemplum ex
S. Augustino proferre: „Nos vestrae caritati sermonem de caritate
reddamus. Caritas alia est divina, alia humana; alia est humana licita,
alia illicita. De his ergo tribus caritatibus vel dilectionibus (duo enim
nomina habet apud latinos quae graece ἀγάπη dicitur), quod Dominus
donaverit, dicam. Haec ergo prima est distributio mea, quod dixi
aliam humanam, aliam divinam esse caritatem, eandemque humanam
in duo distribui, quod alia sit licita, alia illicita. Prius ergo loquor
de humana licita, quae non reprehenditur; deinde de humana illicita,
quae damnatur; tertio de divina, quae nos perducit ad regnum“
(Serm. 349, c. 1; M 39, 1529 sq.). Hic ergo iam habemus quattuor
diversas significationes caritatis; nam praeter tres, quas Augustinus
distinguit, vocat homines sibi caros, quos alloquitur, caritatem. Deus
dicitur caritas, quia in relatione creaturarum ad Deum nihil splen-
didius elucet quam divina caritas. „In caritate perpetua dilexi te“

(Ier. 31, 3). Etiam donum ex caritate donatum appellatur caritas: „Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur et simus“ (1 Io. 3, 1).

535. *Caritas, de qua in hoc tractatu loquimur, est dilectio creaturae rationalis erga Deum.* De caritate habituali infusa, quae est habitus supernaturalis inclinans voluntatem ad diligendum Deum, iam dictum est (n. 19 sqq.). Hic igitur sermo est de caritate actuali.

536. *Omnis caritas est amor, sed non omnis amor est caritas.* Amor enim generatim est motus facultatis appetitivae in bonum, qui motus invenitur etiam in facultate sensitiva et sic est passio quaedam. Caritas autem est in facultate rationali (*S. Thom.* 1, 2, q. 26, a. 1 sqq.). At neque omnis amor rationalis est caritas. Possumus enim voluntate appetere bonum ideo tantum, quia nobis bonum est. Hic non est amor caritatis, sed concupiscentiae. Caritas vero appetit bonum, quia amato bonum est, qui est amor benevolentiae; mutuus autem amor benevolentiae est amicitia (*S. Thom.* 2, 2, q. 23, a. 1)¹. Iam vero ut amatus me moveat ad ei volendum bonum, necesse est apprehendam in eo aliquam rationem, cur mihi placeat; nam a complacentia omnis motus amoris incipit. Dein, quia bene afficior erga perfectiones amati, seu quia mihi carus est, habeo erga eum benevolentiam. Porro in quantum amatus iam possidet bonum, quod ei volo, actus caritatis est gaudium de hoc bono; si vero volo amato bonum, quod nondum habet, actus caritatis est desiderium. In quantum autem et ipse possum aliquid conferre, ut amatus bonum desideratum obtineat, ponitur actus externus et imperatus caritatis, qui est quaelibet operatio in bonum amati praestita. Itaque hi omnes actus pertinent ad unam eandemque virtutem caritatis, quia omnium unum est obiectum formale. De hoc obiecto iam est dicendum. (Cf. *Suarez*, De car. disp. 2, sect. 1.)

¹ De relatione benevolentiae ad amorem haec docet *S. Thomas*: „Benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim, qui est in appetitu sensitivo, quaedam passio est... Sed amor, qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia; importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unitum sibi vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita unionem affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio sive amor addit unionem affectus, et propter hoc philosophus dicit, quod benevolentia est principium amicitiae.“ Ergo velle alicui bonum non est tota ratio caritatis, „sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus“ (2, 2, q. 27, a. 2).

SECTIO I.

DE OBIECTO FORMALI CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XL. Obiectum formale caritatis theologicae est bonitas Dei absoluta, qua Deus in se amabilis est. Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 23, a. 6; q. 27, a. 3).

537. Cum obiectum omnis motus voluntatis sit bonum ut bonum, non est demonstrandum *caritatem theologicam habere pro obiecto formali bonum divinum*. Nam nisi haberet bonum pro obiecto, non esset actus amoris; nisi haberet divinum bonum pro obiecto, non esset theologica virtus.

Iam vero *bonum divinum dupliciter considerari potest*, ut iam dictum est: scil. relative, ut est bonum nos beatificans, et absolute, ut est bonum in se. Ostendimus bonum divinum relativum esse obiectum spei. Ergo nihil remanet, nisi ut obiectum caritatis sit bonum divinum absolutum; et sic videtur quaestio soluta. Reapse inter theologos de thesi ita indeterminate posita vix umquam fuit dissidium, et plurimi etiam hoc solo argumento plane contenti sunt.

538. Ita e. g. *Suarez* ait: „Primo constat Deum sub ratione boni esse obiectum caritatis, quia caritas ad voluntatem spectat et est amor. Constat secundo Deum sub ratione summi boni propter se amabilis esse obiectum caritatis. Ita divus *Thomas* 2, 2, q. 23, a. 5 ad 2 et a. 6¹. Ratio est, quia in hoc differt caritas et ab omni alia dilectione boni creati et a dilectione ipsius Dei, quae est concupiscentiae vel spei; nam haec diligit Deum ut summum bonum diligentis, caritas vero amat Deum propter se“ (De car. disp. 1, sect. 2, n. 1). Similiter *Ripalda* (De car. disp. 35, sect. 9, n. 70), *Salmanticenses*, qui dicunt hoc esse ante omnem ulteriorem quaestionem supponendum (De car. disp. 2, dub. 2, n. 10), *Wirceburgenses* (De car. n. 286), immo, ut videtur, theologi omnes usque ad finem saeculi XVIII.

539. Sed, ut ait *Perrone*, „haud exigua sub saeculi elapsi finem controversia excitata est, ex quo *Vincentius Bolgeni* dissertationem

¹ Doctrinam S. Thomae de caritate exponit *Fr. Hatheyer* (Zeitschrift für kath. Theologie 1920, 78 sqq. 222 sqq.).

italica lingua evulgavit de caritate (Della carità o amor di Dio, Roma 1788), qua contendit verum obiectum formale seu motivum caritatis theologicae, qua ante actualem sacramentorum susceptionem iustificamur, esse Deum, prout est bonum nostrum, non autem prout est bonum in se, adeoque caritatem theologicam consistere in amore concupiscentiae, minime vero in amore benevolentiae, ut hactenus in scholis traditum fuerat. Adversus hanc sententiam tamquam in novitatem perniciosam insurrexerunt strenui adversarii canonicus *Muzzarelli* (Del motivo formale dell' atto di carità, Foligno 1791) . . . aliique“ (De car. n. 32).

540. *Ratio illius novae opinionis* haec fuit, quod nihil potest esse obiectum facultatis nostrae appetitivae, quod nobis non aliqua ratione bonum et conveniens est, aut vere aut apparenter. Sicut animal irrationale non potest appetere bonum intellectuale, quia non est eius bonum, ita homo non potest quicquam appetere, quod non aliqua ratione apprehendit ut suum bonum. Ergo omnis amor necessario est amor proprius. „Unicum motivum“, inquit *Bolgeni*, „quod movet et excitat hominem ad operandum, est amor proprius. Amorem proprium intellego desiderium sui bene esse et propriae felicitatis. Felicitas hominis consistit in complacentia (nel piacere), complacentiae opponitur dolor. Omnia obiecta, quae occurrere possunt homini, aut conducunt ad felicitatem, aut ei sunt contraria, aut sunt indifferentia. Si conducunt, desiderantur et appetuntur ab homine; hic actus vocatur amor. Si sunt contraria, fugiuntur et respuuntur ab homine; hic actus vocatur odium. Si porro sunt plane indifferentia, homo prorsus non movetur versus talia obiecta neque amore neque odio. Haec obiecta sic indifferentia (si quae talia inveniuntur, a quo nunc abstraho) serviunt ad pascendum intellectum, sed nulla ratione movent voluntatem. Ergo omnes actus voluntatis humanae aut reducuntur ad concupiscibilem et sunt actus amoris, aut ad irascibilem et sunt actus odii; et omnes nascuntur ex una radice amoris proprii. Tolle homini amorem proprium, statim fiet mente immobilis circa omnia obiecta occurrentia neque ullum actum voluntatis eliciet“ (l. c. P. 1, c. 8). Provocat inter alia etiam ad *S. Thomam* dicentem: In caelo „uniquique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi“ (2, 2, q. 26, a. 13 ad 3; cf. 1, 2, q. 26, a. 1 3; q. 28, a. 1).

541. At in hac *Bolgenii* argumentatione varia confunduntur; unde distinctione opus est. Itaque imprimis omni potentiae suus actus bonus est, quatenus est perfectio potentiae. Ergo quia voluntas est potentia amandi, *actus amoris voluntati bonus est*. Neque igitur possemus Deum amare, nisi hic amor esset perfectio nobis bona. At

haec bonitas non pertinet ad motivum seu obiectum formale amoris, sed est condicio subiectiva amantis. „Ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout scil. ipse amor est quaedam operatio amantis, non est contra rationem amicitiae, quia ipsa amoris operatio, cum sit quoddam accidens, non dicitur amari nisi propter suum subiectum“ (S. Thom., In 3, dist. 29, q. 1, a. 4).

542. Porro quia facultas non potest transire in actum nisi excitata et mota per obiectum aliquod, necessarius est influxus obiecti in facultatem sive mediatas sive immediatus. *Obiectum vero non potest movere facultatem, nisi habet aliquam proportionem ad eam.* Ita sonus non movet oculos neque lux movet aures, quia motus aëris ad sonos pertinentes non sunt proportionati oculis, neque undulationes aetheris, in quibus fundantur phaenomena lucis et colorum, sunt proportionatae auribus. Neque tamen sensus habent pro obiecto formali hanc ipsam proportionem; sed haec proportio est condicio necessaria, qua supposita oculus percipit res coloratas et auris percipit sonos. Similiter voluntas non potest moveri obiecto, quod ad eam nullam habet proportionem; e. g. non possumus amare aliquid prorsus incognitum, quia obiectum ad voluntatem actu non refertur nisi mediante cognitione. Neque tamen cognitio est obiectum formale volitionis sed condicio sine qua non. Ita in ipso quoque obiecto volitionis in actu primo debet esse proportio ad voluntatem. Aliis verbis: obiectum debet aliquo modo bonum seu conveniens esse volenti, quia omnia ad voluntatem referuntur sub ratione boni vel appetibilis. *Haec tamen ratio boni, quae consistit in quadam convenientia inter volitum et volentem, non est obiectum motivum et formale voluntatis, sed est condicio, sine qua obiectum omnino non esset intra sphaeram voluntatis, sicut obiectum, in quo non sunt undulationes luciferae, non est intra sphaeram potentiae visivae.* Itaque sive homo vult rem sensibilem sive spiritualem, sive naturalem sive supernaturalem, omnia haec obiecta habent convenientiam aliquam seu proportionem ad hominem, ratione cuius dicuntur homini bona vel appetibilia. Unde dicere hominis voluntatem non posse versari circa Deum, nisi in quantum Deus est bonum hominis, hoc nihil aliud est nisi dicere Deum pertinere ad obiecta voluntatis humanae, et quidem sub ratione boni. Sed haec convenientia obiecti ad voluntatem non est id, quod voluntas appetit, cum potius sit condicio praerequisita ante actum voluntatis et quaedam ontologica causa vel radix amoris. Unde interroganti, quid sit formale obiectum huius vel illius virtutis, male respondetur assignando hanc universalem rationem convenientiae obiecti ad voluntatem. Sic etiam in nostra quaestione verum quidem est nos non posse amare Deum propter ipsum, nisi Deus secundum inexistentem sibi bonitatem esset obiectum conveniens et proportionatum voluntati humanae. At certe haec non est ratio dicendi nos non posse Deum amare propter

se ipsum sine respectu ad utilitatem nostram. Confunditur igitur in Bolgenii sententia condicio sine qua non ex parte obiecti et motivum formale voluntatis.

543. Haec est manifeste sententia *S. Thomae*. Quamquam enim inculcat ad omnem amorem et praecipue ad amorem amicitiae requiri aliquam convenientiam, conaturalitatem, similitudinem, unionem obiecti et amantis (1, 2, q. 26, a. 1; q. 27, a. 3; q. 28, a. 1), nihilominus identidem repetit: „Caritas facit hominem Deo inhaerere propter se ipsum“ (2, 2, q. 17, a. 6). „Caritas inhaeret Deo secundum se ipsum“ (ibid. a. 8). „Fides et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat“ (2, 2, q. 23, a. 6; cf. q. 27, a. 3; q. 28, a. 1 ad 3). Ergo cum *S. Thomas* dicit Deum esse obiectum caritatis, prout est bonum nostrum et causa beatitudinis nostrae, non loquitur de ratione formali motiva caritatis, sed de ontologica quadam ratione obiecti, sine qua Deus non posset esse motivum caritatis¹. Ita *S. Thomam* intellegunt omnes eius interpretes, ut *Salmanticenses* testantur (De car. disp. 2, dub. 2, n. 10). *Suarez* facit sibi hanc obiectionem: „Quidquid natura amat, amat ut sibi unitum, ut sumitur ex Aristotele, *Ethic.* c. 2: „Amabile bonum unicuique proprium“ (De car. disp. 1, sect. 5 n. 2), et respondet ita: „Si particula illa, ut dicat rationem diligendi, falsum est antecedens; alias tolleretur ratio verae amicitiae, si homo omnia ad se referret, quod etiam in amicitia naturali et honesta falsum est. . . . Si vero particula, ut tantum importat condicionem sine qua non, verum est antecedens; nullus enim diligit alium, qui non aliquo modo ad se pertineat“ (ibid. n. 4). Itaque breviter difficultas obiecta sic solvitur: De ratione omnis amoris est ferri in bonum proprium proprietate commodi, *nego assertum*; proprietate habitudinis, *concedo assertum*, vel *subdistinguo*: et haec habitudo est motivum intentionale voluntatis, *nego assertum*; est condicio sine qua non, *concedo assertum* (cf. *Suarez*, De anima l. 5, c. 2, n. 7).

¹ „Natura semper diligit bonum suum. Non tamen oportet, quod in hoc quiescat intentio, quod suum est, sed in hoc, quod bonum est. Nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat, quia suum est, sed quia bonum est; bonum enim est per se obiectum voluntatis“ (*S. Thom.*, In 2, dist. 4, q. 3 ad 2). Praeterea ipsa facultas amandi, et quidquid boni in creatura invenitur, a Deo est. Ergo nisi Deus prius bonum esset creaturae communicando cum ipsa suam bonitatem, creatura non posset amare; at haec quoque est ontologica ratio, non motivum amoris. „Cum dicitur, quod Deus diligitur ab angelo, in quantum est ei bonum; si ly, in quantum dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicuius, quod amaret Deum, nisi ex eo, quod unumquodque dependet a bono, quod est Deus“ (1, q. 60, a. 5 ad 2).

544. Praeter unionem habitudinis, quam caritas praesupponit, *ipsa caritas est formaliter unio affectus, quo amans amato inhaeret, et quaedam quasi concupiscentia, qua amans effective studet obtinere realem praesentiam et fruitionem amati* (S. Thomas 1, 2, q. 28, a. 1), licet fortasse ex ea nullum commodum amanti proveniat, sed potius dolor et tristitia, ut videre est in matre, quae vult esse cum infante aegroto, ex cuius perpeccionibus ipsa patitur. Caritas enim ita comparata est, ut inhaerens suo obiecto ipsa sibi sufficiat sine respectu commodi; et sic etiam inter dolores et tristitias suam habet fruitionem, ut ait S. Augustinus: „Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam“ (De doctr. christ. l. 1, n. 4; M 34, 20). Hoc transferens ad caritatem theologicam: „Res“, inquit, „quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea“ (l. c. n. 5; M 34, 21). Unde „caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter se ipsum et se atque proximo propter Deum“ (l. c. l. 3, n. 16; M 34, 72). Qui vere diligit, „necesse est, ut diligat ipsam dilectionem. Quid ergo, qui diligit dilectionem, ideo diligit Deum? Utique ideo. Diligendo dilectionem Deum diligit. An oblitus es, quod paulo ante dixisti: ‚Deus dilectio est?‘ (1 Io. 4, 8.) Si Deus dilectio est, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit“ (In 1 Io. tract. 10, n. 10; M 35, 2051). Anima „minus est ipsa quam Deus. . . . Ergo amandus est Deus ita, ut, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur. . . . Obliviscatur se [anima], sed amando artificem mundi“ (Sermo 142, c. 3; M 38, 779). Et quia amans vult esse cum amato, caritas omnes difficultates unioni obstantes superat: „Amat, ardet, fervet, calcit omnia, quae delectant, et transit; venit ad aspera, horrenda, truculenta, minantia, calcit, frangit et transit. O amare! o ire! o sibi perire! o ad Deum pervenire! ‚Qui animam suam amat, perdet eam; et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet illam.‘ Sic armandus est amator iustitiae, sic armandus est amator invisibilis pulchritudinis“ (Serm. 160, n. 8; M 38, 871 sq.; cf. infra n. 680). Caritas, etiamsi plane abstrahat a possessione amici, ut haec est beatitudo amantis (quae quidem abstractio ad caritatem non est necessaria), tamen fertur in possessionem amici, in quantum haec affectio est de essentia amicitiae et grata amico, et ab amico non potest non desiderari. Maxima fruitio Dei est amare Deum propter se, seu ut in se summum bonum est¹.

¹ Hanc rem Palmieri ita exponit: „Quoniam Deus obiectum est nostrae beatitudinis, duplici modo ferri potest amor noster in huius beatitudinis obiectum. Primo quidem, quatenus directe diligimus nostram beatitudinem, prosequentes beatitudinem nostram affectu respondente illi, quo abhorremus ab aeterna miseria inferni. Novimus quidem beatitudinem nostram obiectivam esse Deum; at in hoc amore, quo nostram tantum beatitudinem appetimus felicesque esse volumus, divinae perfectio bonitatis se habet potius materialiter quam formaliter; quod enim volumus et diligimus nobis, est per se id, in quod ab ipso amore nostri ferimur, beatos scilicet nos esse; quia vero

545. Itaque *caritas, licet non quaerat suum commodum, non tamen erit sine praemio*; nam obtento eo, quem amat, ipsa sibi praemium est. Quare *S. Ioannes Chrysostomus*: „Hoc amor est, hoc dilectio; si ita amemus, nec praesentia nec futura quicquam esse prae amore illo putabimus, et hinc regnum consequemur, in eius amore laetantes“ (In Rom. hom. 5, n. 7; *M* 60, 432). „Vinctum esse propter Christum est praeclarius quam esse apostolum, quam esse doctorem, quam esse evangelistam. Si quis amat Christum, novit, quod dicitur, si quis in Dominum insanit et eius amore uritur, novit vim vinculorum. Maluerit esse vinctus propter Christum, quam habitare caelos. . . . Etiam si res nullam haberet mercedem, hoc solum est magna merces et sufficiens remuneratio, haec gravia pati propter eum, qui amatur. Sciunt, quod dicitur, qui amant“ (In Eph. hom. 5, n. 1; *M* 62, 55 sq.). *S. Bernardus*: „Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercennaria est, quippe quae non quaerit, quae sua sunt (1 Cor. 13, 5). Affectus est, non contractus, nec acquiritur pacto nec acquirit. Sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur“ (De diligendo Deo c. 7, n. 17). „Felix, qui meruit ad quartum usque [gradum amoris] pertingere, quatenus nec se ipsum diligat homo nisi propter Deum . . . quando huiusmodi experitur affectum, ut divino ebriatus amore animus, oblitus sui factusque sibi ipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum et adhaerens Deo unus cum eo spiritus fiat. . . . Beatum dixerim, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum aut vel semel et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio

scimus id non nisi in caelis esse assecuturos possidentes Deum, hinc volumus hanc specialem beatitudinem nobis. Alter modus amoris Dei boni nobis ille est, quo directe ferimur in ipsum Deum, qui quatenus talis placet nobis eoque proinde frui volumus eumque possidentes ipsi adhaerere, non sub hac formali ratione, quia volumus beati esse, sed quia Deus Deique unio et familiaritas placet, ita ut, etsi in hoc non esset sita nostra beatitudo, id nihilominus vellemus. . . . Iam vero de hoc amore affirmamus, 1. quod ipse est maxime honorificus Deo. . . . 2. est maxime honestus. . . . 3. Quamvis in hoc amore *finis cui* sit ipse diligens, non est tamen *finis qui* ultimus; etenim hic amor sui ipsius ordinabilis est per se in amorem, quo Deo tamquam *fini cui* bonum velimus, qui amor proinde ab alio non excluditur, sed in illo virtualiter saltem continetur; volentes enim frui summo bono, volumus ipsum cognoscere et amare et glorificare, et cum nostra possessio Dei ad eius gloriam referatur, in Deum *finem cui* implicate tendimus, cum ipsum *finem cui* ultimum nobis amamus. 4. Huiusmodi amor non est purae concupiscentiae. Scil. bonum dilectum proprio amore concupiscentiae spectatur ut medium, quatenus conducit ad assecutionem alicuius boni, quod attingimus alio actu ab eo, quo medium adhibemus, et sic habet locum usus; at Deo non utimur, sed fruimur, non ad aliud bonum nostrum ordinantes ipsum, sed in ipso bonum nostrum collocantes. Quare satius dicitur amor familiaritatis, quo volumus cum Deo esse eoque frui, sicut amicus desiderat praesentiam et familiaritatem amati. 5. Hoc amore diligimus Deum *propter se* seu *ratione sui* [ut *finis qui*]. 6. Huiusmodi amor, qui dicitur quasi concupiscentiae, est amor caritatis“ (De paenit. thes. 22, n. II).

experiri donatum est“ (l. c. c. 10, n. 27; *M* 182, 984 990). Haec et alia dicta clare ostendunt, quam falsum sit, quod Bolgeni voluit SS. Patres non novisse caritatem, nisi quae esset amor concupiscentiae¹.

546. Quod attinet ad *doctrinam S. Scripturae*, adductis variis testimoniis, quibus dicimur vel iubemur diligere Deum ut fortitudinem nostram, delectationem nostram, benefactorem nostrum, ita concludit *Bolgeni*: „Non possum hic omittere reflexionem maximi momenti, quae

¹ Nostra aetate Bolgeni opinionem suam fecit *Ballerini*, qui totam formalem rationem spei in erectione animi ad superandam arduum ponit, ut amorem concupiscentiae ad caritatem referat (Opus mor. tom. II, De car. n. 6 sqq.). Provocat ad doctrinam S. Thomae et aliorum, docentium motum caritatis non posse esse nisi circa bonum conveniens nobis, et esse desiderium unionis cum hoc bono. At hoc omnes docent, sed simul cum S. Thoma addunt non ideo caritatem attingere Deum, secundum quod ex ipso nobis proveniat adeptio boni, cum hic sit motus spei, sed ut in ipso Deo sistat (2, 2, q. 23, a. 6). Hoc enim est longe aliud, velle cum Deo esse, quia amor tendit ad unionem amantis et amati, et velle Deum possidere ad hoc, ut simus beati, ut exponit *Suarez* (De grat. l. 2, c. 13, n. 23; cf. De relig. tr. 4, l. 2, c. 9, n. 10). Recte *S. Alphonsus* dicit in hoc altero casu nos respicere bonum nostrum ut terminum talis actus; in priore vero casu nos respicere bonitatem divinam ut terminum, ad quem omnia referantur (l. 2, n. 24). Confusio hic non est penes S. Alphonsum, ut *Ballerini* vult, sed penes ipsum *Ballerini*, qui causam ontologicam omnis amoris, quae est habitudo seu convenientia boni ad nos, confundit cum motivo intentionali. Potest quidem latiore sensu desiderium unionis cum amato vocari concupiscentia, sed strictiore sensu concupiscentia est, qua volumus aliquid, ut inde nobis commodum eveniat; et haec concupiscentia non est actus caritatis. Neque iuvat contra hanc doctrinam provocare ad *S. Bonaventuram*. Nam S. Bonaventura imprimis docet caritatem, ut est amicitia, servire Deo sine respectu praemii: „Amore caritatis homo vult bonum Deo sine intuitu alicuius retributionis“ (In 3, dist. 27, a. 2, q. 2 ad 2). Dein quaerit, num a caritate etiam elici possit mercennarium desiderium beatitudinis, et dicit de hac re alios aliter sentire et utramque sententiam esse probabilem. Ad hanc igitur quaestionem respondendum videtur: Desiderium beatitudinis et a spe et a caritate elici potest, sed diversimode. Spe tendimus in beatitudinem, ut inde nobis bonum proveniat; caritate desideramus beatitudinem, ut cognoscendo et amando Deum glorificemus et in hac Dei glorificatione sistamus. Itaque etiamsi desiderium unionis cum Deo, quod est in caritate, concupiscentiam appellare possumus (cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 26, a. 3 ad 3), tamen, ut bene ait *Richardus a Mediavilla*, „respectu nobilissimi amati, quod est Deus, amor concupiscentiae ordinatur sicut ad finem ad amorem amicitiae. Qui enim ex caritate vult frui Deo, quod est ipsum amare amore concupiscentiae, hoc ideo vult, ut Deus honoretur et glorificetur in se, quod est ipsum amare amore amicitiae“ (In 3, dist. 27, a. 7, q. 2). Simplicius tamen est nomen concupiscentiae reservare illi amori, qui pertinet ad spem, et caritatem vocare amorem benevolentiae, familiaritatis et amicitiae. Porro in hac vita spes et caritas non sunt inter se plane seiuncta, sed inter se foveant et iuvant, quia caritas imperat spem et spes excitat ad caritatem. Unde mirum non est, quod SS. Patres in sermonibus ad populum simul utriusque virtutis rationem coniungunt, quando loquuntur de amando Deo. Male tamen inde concludas SS. Patres non novisse caritatem perfectam, quae sine respectu boni proprii Deum attingat, ut in se summum bonum est. Noverunt plane, sed etiam sciverunt spem non esse contrariam caritati, verum posse cum ea consistere, et sine adiutorio spei raro vel in ipsis perfectis viris posse actum caritatis ad breve tempus subsistere, ut S. Bernardus docet.

est haec: in tota Scriptura Veteris et Novi Testamenti non invenietur vel unus textus clarus et decretorius, quo insinuetur ille amor benevolentiae, qui a plurimis theologis scholasticis proponitur, quasi constituat solum amorem, qui pertinet ad caritatem theologicam, saltem illam, quae est perfecta et iustificans. E contrario S. Scriptura nobis semper proponit Deum ut summum bonum nostrum, ut fontem omnis nostri gaudii, felicitatis, beatitudinis pro obiecto nostri amoris. Aliis verbis, S. Scriptura nos docet semper non amorem benevolentiae, sed concupiscentiae“ (Dell' amor di Dio P. 1, c. 2, n. 10).

547. Quibus verbis *Bolgeni duplici ratione aberrat a vero*: a) Deus secundum omnem perfectionem suam, etiam ut fortitudo nostra, ut gaudium nostrum, ut benefactor noster, potest esse obiectum amoris benevolentiae, ut postea videbimus. Ergo si quis Deum nobis amandum proponit sub his rationibus, non ideo negat amorem benevolentiae nec statuit solum amorem concupiscentiae. b) S. Scriptura non loquitur de amore benevolentiae eo formali modo quo theologi, et tamen secundum rem hunc amorem docet.

548. *S. Scriptura distinguit tres virtutes theologicas et docet caritatem esse excellentiorem spe* (1 Cor. 13, 13). Ergo caritas habet aliud et excellentius motivum quam spes, quia, si motivum est idem, nihil est, ratione cuius caritas sit essentialiter excellentior quam spes. Ad spem autem pertinet amor concupiscentiae, quo desideramus Deum, ut ex eo nobis bonum proveniat. Atqui hoc desiderio excellentius non potest quicquam esse nisi solus ille amor, quo amamus Deum, prout est summum bonum in se. „Una sola ratio diligendi attenditur principaliter a caritate, scil. divina bonitas, quae est eius substantia“ (S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 5 ad 2).

549. Neve dicas spem considerare bonum ut absens et arduum, caritatem autem concupiscere bonum simpliciter sub ratione boni sine respectu absentiae et arduitatis, et hoc sufficere ad distinguendas has virtutes. Nam haec *simplex concupiscentia boni etiam in spe invenitur* et ratione prius adest quam erectio animi ad bonum ut absens et arduum. Ergo caritas, si non minus quam spes concupiscit Deum ut bonum hominis, nihil habet excellentiae, quod in spe non inveniatur. Hoc autem falsum est secundum apostolum. Ergo caritas est excellentior propter excellentius motivum, quod est divinum bonum absolutum, et non relativum, ut in spe: „Bonum divinum ut secundum se dilectum est obiectum caritatis, sed sicut adipiscendum est obiectum spei“ (S. Thom., De spe q. 1, a. 3 ad 9).

550. Praeterea *S. Scriptura saepe docet inter eos, qui habent caritatem, et Deum exsistere veram amicitiam*. „Infinitus enim thesaurus

est hominibus [sapientia divina], quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei, propter disciplinae dona commendati“ (Sap. 7, 14). De qua re mox plura. Atqui, ut ait *S. Thomas*, „non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scil. sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus“, et si amor est mutuus (2, 2, q. 23, a. 1). Ergo „quamvis unicuique sit amabile, quod sibi est bonum, non tamen oportet, quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi [amanti] bonum, cum etiam amicitia non retorqueat ad se ipsum bonum, quod ad alterum optat; diligimus enim amicos, etiamsi nihil [boni] nobis debeat inde fieri“. In amore concupiscentiae terminus, cui bonum optatur, est amans; in amore benevolentiae terminus, cui bonum optatur, est amatus. Qui habet caritatem, amando vivit amato, non sibi. Unde „si esset possibile, quod ex nostris operibus aliquid ei [Deo] accresceret, habens caritatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam quam propter eam sibi adipiscendam“ (In 3, dist. 29, q. 1, a. 3 ad 2 et 4). Nam „magis amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam bonum, quod participare possumus fruendo ipso“ (2, 2, q. 26, a. 3 ad 3). „Caritas ordinat actum voluntatis in Deum, non solum autem sic, ut ipso fruatur; hoc enim pertinet ad amorem, qui dicitur concupiscentiae; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet“ (Quaest. disp. de malo q. 1, a. 5). „Bonum alicuius in se ipso diligitur, cum amando aliquem volo, quod ipse bonum habeat, etiamsi nihil [boni] inde mihi accidat“ (De spe q. 1, a. 3). Ergo Scriptura docens iustos esse amicos Dei, etiam docet iustos amare Deum propter bonitatem divinam absolutam, seu ita velle Deo bonum, ut hic motus terminetur ad ipsum Deum et non reflectatur ad commodum hominis amantis. Aliis verbis, S. Scriptura docet amorem benevolentiae distinctum ab amore concupiscentiae.

551. Christus Dominus loquens de ascensu suo in caelum mox futuro ait ad apostolos: „Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater maior me est“ (Io. 14, 28). Sensus verborum est: Quia privabimini solacio corporalis praesentiae meae, tristes estis; sed si diligeretis me perfecta caritate, potius gauderetis; nam mihi melius est vadere ad Patrem et apud eum glorificari. Verus autem amicus gaudet de bono amici, etiamsi ipse incommodum aliquod ideo patitur. — Ergo *Christus laudat caritatem, quae non quaerit suum commodum, sed potius bonum amici*. Quare „maiores hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis“ (Io. 15, 13); nam sicut inter bona, quae in ordine naturali habemus, nullum est magis fundamentale et pretiosum quam vita propria, ita inter externos effectus et signa caritatis nullum est excellentius quam in commodum amici huic bono renuntiare.

Quia caritas magis quaerit bonum amici quam sua bona, Christus nos docuit in oratione dominica prius dicere: „Sanctificetur nomen tuum“, dein: „Adveniat regnum tuum“, quia magis amabilis est gloria Dei quam nostra perfectio.

552. Tandem *mandatum amoris benevolentiae nobis datur*: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua“ seu „ex omnibus viribus tuis“ (Deut. 6, 5. Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. Luc. 10, 27). Atqui solo amore concupiscentiae nondum amamus Deum ex omnibus viribus, quia restat alius amor benevolentiae, quo eum amamus, quia est Dominus Deus noster, etsi nulla alia ratio amandi esset. Nam, ut ait *catechismus romanus*: „Caritas Dei ex ipso pendet, Deus enim per se et non alterius causa diligendus est. . . . Deo nullus honor, nulla pietas, nullus cultus satis digne tribuitur, in quem amor augeri infinite potest, proptereaque nostra erga illum caritas in dies fiat ardentior necesse est“ (P. 3, c. 4, n. 4 sq.). Itaque „monet nos vera caritas, totam ut animam ac studium conferamus in Deum, qui quoniam solus est in se ipso summum bonum, iure est praecipuo quodam ac singulari amore diligendus. Nec vero ex animo et unice potest amari Deus, nisi rebus ac naturis omnibus eius honor et gloria praepoatur. Bona enim et nostra et aliena et omnino omnia, quaecumque boni vocabulo nominantur, ab illo profecta, summo ipsi bono cedunt. Quare ut ordine procederet oratio, salvator petitionem hanc de summo bono [sanctificetur nomen tuum] principem et caput constituit petitionum reliquarum, docens nos, priusquam ea, quae nobis aut proximo cuique opus sint, postulemus, quae propria sint Dei gloriae, petere debere ipsique Deo studium et desiderium eius rei nostrum exponere. Quo facto manebimus in officio caritatis, qua docemur et plus Deum quam nos ipsos diligere et primum petere, quae Deo cupiamus, dein quae nobis optemus“ (l. c. P. 4, c. 10, n. 1).

Prop. XLI. Deus est motivum formale caritatis theologicae secundum omnes et singulas perfectiones suas divinas, et in specie ratione divinae suae erga nos beneficentiae. Quaestio disputata.

553. Fuerunt qui actum theologicae caritatis exaggerando difficiliorem fingerent, quam oportet. Neque enim, ut iam dictum est, ratio caritatis amicabile postulat, ut amorem spei interim excludamus, sed solum ut eum amor caritatis subordinemus, cum ideo Deus nos beatificet, quia in se est summum bonum, et cum non possimus esse beati nisi cognoscendo et amando Deum, seu quod idem est, eum glorificando. Cum enim Deus sit et velit esse simul et summum bonum in se et summum bonum nostrum, non est, cur eum non possimus, immo et debeamus sub utraque ratione amare. Distinctio vero spei et cari-

tatis id tantum efficit, ut non possit esse idem motivum formale utriusque virtutis, non tamen efficit, ut motiva harum virtutum simul esse non possint. Unde opus externum facere, e. g. eleemosynam dare, possumus simul ex motivo caritatis et spei et aliarum virtutum, ita ut in uno eodemque opere multas virtutes exerceamus¹.

554. Porro quod ad caritatem ipsam attinet, quidam censent obiectum formale caritatis esse bonitatem divinam solum, prout hæc complectitur essentiam Dei cum omnibus attributis. Ita *Salmanticenses* (De car. disp. 2, dub. 2, n. 14). Alii vero docent etiam singula attributa divina separatim spectata posse sub ratione boni divini esse motivum caritatis. Ita *Ripalda* (De car. disp. 35, sect. 1 et 10). Hæc altera sententia præferenda videtur. Nam e. g. *sapientia divina, ut secundum nostrum concipiendi modum constituit speciale attributum divinum, sine dubio in se bona et amabilis est*. Ergo etiam a nobis amari potest, ut est bonum divinum in se; nam apparet evidenter absurdum dicere nos non posse velle amare sapientiam divinam, ut præcise est hæc perfectio divina, et nos non posse velle, ut hæc sapientia divina ut summa perfectio in se subsistat et ab hominibus glorificetur. Atqui hic actus est actus caritatis theologicæ, cum sit actus, quo volumus bonum divinum, quia in se amabile est. Si quis consideraret sapientiam vel aliam perfectionem in abstracto et sic eam amaret, non esset actus caritatis theologicæ; sed si eam amat ut perfectionem divinam, infinitam, subsistentem, amat bonitatem, qua Deus bonus est per modum perfectæ identitatis, et quæ in se includit omnem bonitatem divinam. Ergo *quia actus, quo amamus sapientiam divinam, ut Dei bonum est, sine dubio est actus virtutis, et quia non potest esse actus alius virtutis, est actus caritatis theologicæ*.

555. *Dices*: Ex eo, quod Deus concipitur ut sapiens, non concipitur ut iustus, misericors etc. Atqui qui non concipitur ut habens omnem perfectionem, non concipitur ut summum bonum simpliciter. Ergo una perfectio divina secundum nostrum concipiendi modum distincta ab aliis non exhibet motivum caritatis, quod est summum bonum simpliciter.

Resp.: Hæc et similes obiectiones aliquid valerent, si perfectiones divinæ inter se admitterent præcisionem obiectivam. Tunc enim

¹ Nihil refert, utrum in hoc casu motiva sint subordinata an coordinata. Si illud accedit, cessante actu imperante cessabunt actus imperati; si alterum, opus fiet, quamdiu unum motivum subsistit, licet alterum motivum non iam adsit. Potest caritas imperare actum oboedientiae et oboedientia actum misericordiae, vel potest aliquis oboedire sine respectu ad caritatem, quam habet, ex motivo oboedientiae, sicut potest aliquis ambulationem instituere simul ad se recreandum et ad lucrum faciendum.

possem concipere unam perfectionem divinam, non simul implicite concipiens omnem aliam perfectionem divinam. At non ita est, sed eo ipso, quod concipio sapientiam ut divinam vel infinitam, habeo conceptum, ex quo omnem perfectionem divinam ratiocinando deducere licet. Ergo qui concipit sapientiam infinitam ut infinitam, concipit summum bonum simpliciter; et ratio, cur homo in actu caritatis ad unam perfectionem magis attendit quam ad aliam, haec est, quod summum bonum sub una ratione consideratum eum magis movet quam idem summum bonum sub alia ratione consideratum (cf. tract. de Deo uno II, n. 149 sqq.). *Hic modus concipiendi et distinguendi perfectiones divinas cessat in visione Dei intuitiva*, cum non oriatur nisi ex analogia nostra cognoscendi ratione. Ergo Deus est quidem obiectum caritatis sub ea ratione, sub qua est obiectum beatitudinis, i. e. sub ratione summi boni. At non ideo nunc sicut in beatitudine omnes perfectiones divinas necessario semper distincte et explicite omnes simul cognoscimus, sed modo hanc modo illam, omnem tamen ut summum bonum, quod omnem rationem boni simpliciter perfecti in se continet. Et quia omnis perfectio divina movens ad actum caritatis movet sub ratione perfectissimi boni, ideo in omnibus perfectionibus divinis est unum idemque obiectum formale caritatis; et sicut haec obiecta sub ratione motivi caritatis non differunt, ita actus caritatis respicientes has varias perfectiones sunt actus eiusdem virtutis theologicae.

556. Ceteroquin haec quaestio non esset magni momenti, cum christiani actum caritatis elicientes soleant potius in confuso sibi repraesentare Deum ut summum bonum in se, non hanc vel illam perfectionem divinam, nisi ex hac quaestione penderet solutio alterius quaestionis, *num divina beneficentia seu Deus ut benefactor noster sit motivum sufficiens ad eliciendum actum caritatis theologicae*. Negari enim nequit, si affirmative respondendum sit, multo faciliorem fieri actum caritatis, cum beneficia divina nostrae perceptioni propinquiora sint quam Deus in se ideoque maiorem vim movendi habeant. Atqui respondendum est affirmative.

557. *Potest benignitas divina seu beneficentia divina (quae est benignitas in actu secundo) dupliciter concurrere ad actum caritatis: a) ita ut sit unicum motivum, quod hic et nunc ad caritatem moveat; b) ita ut cum aliis motivis simul ad diligendum Deum impellat*. Sufficit quidem per se hic alter modus ad actum caritatis reddendum faciliorem, sed ex dicendis patebit etiam priorem modum admittendum esse.

558. *Beneficia ab altero accepta proxime movent ad gratitudinem seu ad gratias agendas benefactori*. Gratitude est virtus moralis, cuius

obiectum formale est honestas, quae in eo cernitur, quod quis benefactori suo reverentiam et honorem exhibet. Cum autem vera gratitudo magis respiciat affectum beneficientis quam beneficium acceptum, primum est intellegere, quomodo sua sponte gratitudo ducat ad amorem. Habet enim gratitudo pro termino, cui bene vult, ipsum benefactorem, cuius interna benignitas manifestatur externis beneficiis. Iam vero *benignitas est perfectio benefactoris in se amabilis*, non solum in quantum alteri commodum affert, sed etiam quatenus in se bona est. *Beneficia igitur externa inducunt ad considerandam et aestimandam hanc perfectionem benefactoris, ex qua consideratione et aestimatione motivum exsurgit amandi benefactorem propter hanc suam perfectionem.* Atqui is, qui Deum amat ob eius benignitatem, ut haec est interna perfectio divina, elicit actum caritatis theologiae, cuius quidem occasio fuerunt beneficia accepta, sed cuius obiectum formale et motivum est bonum infinitum benignitatis divinae in se consideratum¹.

559. *Suarez* contra doctrinam, quae statuit Deum esse obiectum formale caritatis, hanc obiectionem movet et solvit: „Amare Deum propter beneficia nobis collata est actus caritatis, et tamen ratio amandi non est bonitas Dei, sed potius bonitas creata, scil. beneficium nobis factum. — Respondetur hunc actum regulariter esse *im-peratum* a gratitudine, quae teste divo *Thoma* 2, 2, q. 106, a. 1, ut est ad Deum, est pars religionis vel ipsa religio, tamen *elicitive* est a caritate, proximaque ratio obiecti in illa dilectione est bonitas Dei, cui tamquam obsequium illud gratitudo imperat, sicut si quis etiam ob beneficium susceptum velit credere. Nam licet religio sit minus perfecta virtus quam theologiae, tamen interdum propter suum finem movet illas ad earum actus; qua ratione dicit *Augustinus* in *Enchiridio* summum Dei cultum in actibus fidei, spei et caritatis consistere. Quod si urgeas posse nos velle Deo bonum propter beneficium factum, respondetur actum illum esse elicitum a gratitudine, non a caritate. Addo tamen hanc gratitudinem, ut perfecta sit et amicitiam respiciat, non tam esse propter beneficium, quod in nobis fit, quam propter amorem, ex quo illud oritur. Ita divus *Thomas* 2, 2, q. 106, a. 5. Unde cum Deus perfecte amatur propter beneficium, potius amatur, quia nos amat; hoc autem caritatis est et amicitiae, neque actus huius ratio obiectiva est extra divinam bonitatem; nam amor, quo Deus nos amat, ipse Deus est et summa quaedam perfectio eius. Item ipse nos amat, quia bonus est; unde quia amatur eo, quod amat, amatur etiam, quia bonus est“ (De car. disp. 1, sect. 2, n. 3).

¹ Idem applicari potest etiam ad beneficia in futurum promissa, quatenus etiam haec promissio manifestat internam Dei benignitatem. An haec non est summa benignitas, quod Deus promisit se daturum se ipsum nobis perfecte fruendum in beatitudine?

560. Itaque divina beneficia nobis collata possunt duplici via conferre ad caritatem: a) producendo gratitudinem, a qua dein homo procedit ad actum caritatis: b) manifestando internam benignitatem divinam, quae apprehensa ut bonum Dei potest esse obiectum formale et motivum caritatis. Haec via est magis immediata, illa magis mediata. Seu, ut ait *S. Thomas*, per gratitudinem disponimur ad dilectionem, sed postquam amare coepimus, amamus propter internam virtutem, quae in beneficiis relucet (2, 2, q. 27, a. 3). Per se patet non solam benignitatem presse sumptam, ex qua Deus beneficia nobis confert, sed etiam mansuetudinem, longanimitatem, misericordiam, qua non statim punit peccata, sed patienter exspectat conversionem peccatoris et multa mala a nobis avertit, eodem modo posse esse motivum caritatis theologicae¹.

¹ *Salmanticenses* volunt „bonitatem unius attributi ut praecisi ab aliis cognitique et propositi per fidem constituere Deum in esse obiecti amabilis per actus secundarios caritatis, quae licet per se primo respiciat Deum quatenus summum bonum indeque speciem delibet, secundario tamen potest ferri in illum sub praecisa bonitate unius vel alterius attributi“ (De car. disp. 2, dub. 3, n. 32). Hanc doctrinam, quae bono sensu accipi potest, amplectitur *Bernardus de Rubeis*; sed ex ea malam conclusionem facit. Quaerit enim, num tales actus secundarii caritatis sufficiant ad iustificationem extra sacramentum, et ait: „Negans est responsio, tum quia amor v. g. divinae misericordiae secundum explicitum conceptum eius ab aliis quibusque divinis attributis distinctae Deum minime absolute et simpliciter omnibus creaturis anteposit, sed in aliquo tantum genere, scil. misericordiae. Tum etiam quod huiusmodi amores bene ordinant quidem hominem ad finem ultimum non simpliciter, sed secundum quid, secundum nempe perfectionem illam, quae conceptu expresso cogitatur amaturque in eodem fine ultimo. Tum demum, quia caritate iustificante ita disponitur hominis animus, ut expedite valeat ea cuncta odisse, quae divinis omnibus attributis repugnant. Id utique praestat primarius actus caritatis, qui fertur in summam Dei bonitatem plenissimam, illimitatam in omni genere; id vero praestare non valet amor, quo erga conceptum unius dumtaxat vel alterius divinae perfectionis expressum bene afficimur“ (De car. c. 4 in fine; cf. c. 10). Hanc doctrinam non esse veram ex dictis patet, quia v. g. misericordia divina ut divina Deum simpliciter et absolute omnibus creaturis anteposit et continet in se plenissimam et infinitam perfectionem et bonitatem in omni genere sine praecisione obiectiva. Ergo nulla est ratio dicendi talem secundarium actum amoris, si volumus hanc appellationem recipere, non esse sufficientem ad iustificationem.

Nihilominus *Schiffini* (De virt. inf. n. 262 nota) censet non esse spernendas illas rationes Bernardi de Rubeis, cum distinctio rationis inter attributa divina sufficiat, ut attributa diversis virtutibus theologicis attingantur, ergo a fortiori, ut inadaequata motiva eiusdem caritatis sint, quae ad iustificandum non sufficiant. Sed hoc nihil est, quia distinctio rationis in obiecto tum tantum sufficit ad constituenda motiva diversarum virtutum, si etiam principia elicitiva actuum virtutum inter se diversa sunt. Nam non ideo fides, spes, caritas diversae virtutes sunt, quia versantur circa varia attributa divina ratione distincta, sed quia ex una parte cognitio, amor concupiscentiae, amor benevolentiae essentialiter inter se differunt, et quia ex altera parte obiectum aliter refertur ad cognitionem, aliter ad concupiscentiam, aliter ad benevolentiam. Hoc autem non valet de relatione variorum attributorum ad unam eandemque virtutem caritatis. Nam ipsa etiam veritas prima, ut summum bonum est, refertur ad caritatem, non ut intellegibilis sed ut amabilis. Unde actus cari-

561. *Dices*: Secundum communem doctrinam theologorum motivum caritatis theologiae est bonitas Dei absoluta, non relativa. Atqui benignitas est bonitas Dei relativa. Ergo benignitas divina non potest esse motivum caritatis.

Resp.: *Distinguo sensum maioris*: Motivum caritatis est bonitas Dei absoluta, quatenus hac bonitate Deus in se bonus est, et non quatenus ex ea nobis commodum provenit, *conc. mai.*; quatenus haec bonitas necessario debet esse attributum Dei absolutum, et non attributum Dei relativum ad extra, *nego mai.* *Contradistinguo min.*: Benignitas est bonitas Dei relativa hoc sensu, quod est aliquod bonum nobis proveniens a Deo, *nego min.*; hoc sensu, quod est attributum Dei relativum ad extra, *conc. min.* *Et nego consequens.*

Illud assertum theologicum, ut antea expositum est, a caritate excludit actum, quo homo fertur in Deum ex motivo boni creati a Deo accepti vel accipiendi; at non excludit a motivo caritatis ullam internam perfectionem divinam, in quantum ea Deus ipse bonus est, sive est perfectio absoluta sive relativa. Nam perfectio relativa non minus est bonum Dei internum, immo ipsa substantia divina quam perfectio absoluta. Itaque quia benignitas divina est ipse Deus, amando benignitatem divinam propter se amamus Deum ipsum propter se. His suppositis thesis etiam ex fontibus positivis facile probari potest.

562. *S. Scriptura saepius amorem Dei erga nos proponit ut motivum amoris nostri erga Deum.* „Diligam te, Domine, fortitudo mea. Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus. . . . Propterea confitebor tibi in nationibus, Domine, et nomini tuo psallam dicam“ (Ps. 17, 2 3 50). „In omni virtute tua dilige eum, qui te fecit“ (Eccli. 7, 32). David „dilexit Deum, qui fecit eum“ (Eccli. 47, 10). „Quis nos separabit a caritate Christi? tribulatio? an angustia? . . . Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos“ (Rom. 8, 35 37). „Caritas Christi urget nos. . . . Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit“ (2 Cor. 5, 14 15). „Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos“ (1 Io. 4, 19; cf. 4, 7 sqq.).

tatis, qui versatur circa primam veritatem, non essentialiter ab aliis actibus caritatis theologiae differt; sed actus fidei et actus caritatis, versantes circa eandem veritatem primam, essentialiter inter se differunt. Etiam in visione beatifica, in qua perfecta identitas attributorum divinorum apprehenditur, visio et caritas manent essentialiter diversa. Spes theologica ideo ex se non iustificat, quia non sufficit concupiscere Deum ut nos beatificantem, sed opus est amare Deum ut summum bonum in se. Sed omnis actus caritatis, quodcumque attributum divinum respicit, amat summum bonum, ut est in se, ergo sufficit ad iustificandum. De tota hac questione cf. *F. Hatheyer*, Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe (Zeitschrift für kath. Theologie 1921, 78 sqq. 222 sqq.).

563. Hunc ultimum textum *S. Augustinus* ita explicat: „Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? . . . Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis caritas est, ut et nos invicem diligamus . . . et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos. . . . Si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando; et nimis durus est animus, qui dilectionem, si nolebat impedire, nolit rependere. . . . Si ergo et animus, qui torpebat, cum se amari senserit, excitatur, et qui iam fervebat, cum se redamari didicerit, magis accenditur, manifestum est nullam esse maiorem causam, qua vel incohetur vel augeatur amor, quam cum amari se cognoscit. . . . Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus, et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem, a quo prior dilectus est, inardesceret . . . manifestum est non tantum totam legem et prophetas in illis duobus pendere praeceptis dilectionis Dei et proximi . . . sed etiam quaecumque posterius salubriter conscripta sunt memoriaeque mandata divinarum volumina litterarum. . . . Hac dilectione tibi tamquam fine proposito, quo referas omnia, quae [catechizans rudes] dicis, quidquid narras, ita narra, ut ille, cui loqueris, audiendo credat, credendo speret, sperando amet“ (De catech. rudib. c. 4; *M* 40, 314 sqq.). *Scriptor anonymus* libri De diligendo Deo¹ (c. 2): „Ad Dei dilectionem in nobis excitandam, nutriendam et augendam nihil ita valet, sicut beneficiorum eius frequens et diligens consideratio. . . . Pro beneficiis suis, quae sua magna pietate, sua gratuita bonitate, nullis nostris meritis exigentibus, nobis contulit Dominus, a nobis quoque multum diligendus est“ (Inter opera *S. August.* *M* 40, 849). *S. Bernardus*: „Si Dei meritum quaeritur, cum ipsum diligendi causa quaeritur, illud est praecipuum, quia ipse prior dilexit nos. Dignus plane, qui redametur, praesertim si advertatur, quis, quos, quantumque amaverit“ (De dilig. Deo c. 1; *M* 182, 975). *S. Thomas*: „Ad hoc, quod illud praeceptum dilectionis possit perfecte impleri, quattuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio, quia omnia, quae habemus, sive animam, sive corpus, sive exteriora, habemus a Deo. Et ideo oportet, quod sibi de omnibus serviamus et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est, qui cogitans alicuius beneficia eum non diligit“ (Opusc. de duob. praecept. car.). Simili modo alii sancti loquuntur, ut e. g. *S. Ignatius* in Exercit. contemplat. ad obtinendum amorem. Ergo illis sanctis persuasum fuit beneficentiam divinam esse motivum caritatis.

564. *Nusquam benignitas Dei erga nos splendidius, potentius, blandius apparet quam in incarnatione, passione, morte salvatoris nostri.* „Cum

¹ Fortasse *Alcherus*, monachus clarevallensis, de quo cf. *M* 40, 779.

benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit“ (Tit. 3, 4 sq.). Iam vero *cum Iesus Christus sit verus Deus, Iesum amantes, ut est persona divina, Deum amamus*. Iesum autem amare, nos adeo amantem, sane non est difficile. Haec igitur est facillima via perveniendi ad caritatem, ut consideremus divinam illam benignitatem, qua permotus Deus infinitus modo parvus puer iacet in praesepio, modo docendo, consolando, sanando ambulat in hac terra homines beneficiis cumulans, modo pendens in cruce ingentes pro nobis dolores patitur et gravissimam mortem subit, modo gloriosus pro nostra iustificatione e sepulcro surgit et caelos ascendit. De qua re *S. Bernardus*: „Plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum, dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum, quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur. Facile proinde plus diligunt, qui se amplius dilectos intellegunt; cui autem minus donatum est, minus diligit (Luc. 7, 47). Iudaeus sane sive paganus nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quales ecclesia experitur, quae ait: ‚Vulnerata caritate ego sum‘, et rursus: ‚Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo‘ (Cant. 2, 4 5). Cernit regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua (Cant. 3, 11), cernit Unicum Patris crucem sibi baiulantem, cernit caesum et consputum Dominum maiestatis, cernit auctorem vitae et gloriae confixum clavis, percussum lancea, opprobriis saturatum, tandem illam dilectam animam suam ponere pro amicis. . . Videt deinde mortem mortuam et mortis auctorem triumphatum. Videt de inferis ad terras, de terris ad superos captivam duci captivitatem, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum (Phil. 2, 10). Advertit terram, quae spinas et tribulos sub antiquo maledicto produxerat, ad novae benedictionis gratiam refluuisse. . . Proinde in odorem unguentorum horum sponsa currit alacriter, amat ardentem, et parum amare sic amata videtur, etiam cum se totam in amore perstrinxerit. Nec immerito. Quid magnum enim tanto et tanti repensatur amor, si pulvis exiguus se totum ad redamandum collegerit, quem illa nimirum maiestas in amore praeveniens tota in opus salutis eius intenta conspicitur? . . . Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto et refecto hoc modo? . . . Qui me tantum et semel dicendo fecit, in reficiendo profecto et dixit multa et gessit mira et pertulit dura, nec tantum dura, sed et indigna. Quid ergo retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi? (Ps. 115, 12.) In primo opere me mihi dedit, in secundo se; et ubi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo et redditus me pro me debeo et bis debeo. Quid Deo retribuam pro se? Nam etiamsi me millies rependere possem, quid sum ego ad Deum? Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis

Deus amari meruerit, qui prior dilexit nos, tantus et tantum, et gratis tantillos et tales. . . Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmitas meum et refugium meum et liberator meus (Ps. 17, 2 sq.), et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest. Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo, qui, etsi quantum debeo, non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis, numquam tamen, prout dignus haberis“ (De dilig. Deo c. 3 sqq.; *M* 182, 978 sqq.) Ecce, quomodo Doctor Caritatis ostendat nobis regiam viam caritatis, illam viam, quae de se ipsa ait: „Ego sum via, veritas et vita“ (Io. 14, 6). Concordat ecclesia, quando nos canere docet: Quis non amantem redamet? Quis non, redemptus, diligat?“ (*Brev. rom. in festo ss. cordis.*) Nihil hac via sanctis usitatus, nihil omnibus christianis utilius. Hanc viam ipse Christus Dominus commendavit, quando devotionem erga ss. cor suum institui voluit.

Schol. 1. De caritate perfecta.

565. Caritas multipliciter perfecta dici potest.

a) *Caritas perfecta est specificæ*, quatenus obiectum eius formale est bonum Dei in se, non commodum ex Deo in nos redundans. Quo sensu *S. Thomas* dicit amorem spei esse imperfectum (i. e. minus perfectum), amorem vero caritatis esse perfectum (supra n. 472). Haec igitur perfectio est essentialis omni actui caritatis theologicae. Nam deficiente obiecto formali deficit ipsa essentia actus.

566. b) *Caritas potest esse perfecta appetitiva*, quatenus homo efficaci voluntate Deum praefert omni alii rei et paratus est omnia alia potius amittere quam Deum deserere. Aliis verbis, perfecta est illa caritas, qua amamus Deum super omnia. Consistit igitur perfectio appetitiva formaliter in affectu, quo Deus ut summum bonum omnibus aliis bonis praefertur, et supponit rationalem aestimationem Dei ut summi boni, omnibus aliis bonis praeferendi. Haec perfectio non ea ratione essentialis est caritati, ut non possit appellari initialis caritas theologica actus amoris, qui interim sistit in simplici complacentia et benevolentia Dei summi boni, neque tamen eo iam assurgit, ut homo reapse abiciat omnia Deo opposita, quamvis fortasse aliquam velleitatem experiatur. Nam sine dubio in progressu conversionis potest homo prius concipere aliquam complacentiam Dei ut summi boni in se, et postea demum efficaciter Deum omnibus aliis praeferre. Illa igitur inefficax complacentia ratione obiecti formalis est initialis actus caritatis, bonus quidem sed nondum perfectus (cf. *Suarez*, De carit. disp. 2, sect. 1, n. 2). Malum quidem esset, si homo positive vellet in hac nuda complacentia sistere et ultra non procedere, sed practice

alia Deo praeferre; quamdiu vero homo negative tantum in hac complacentia manet, actus minime est Deo iniuriosus. Quomodo enim iniuriosum Deo est homini placere? Immo naturali rerum cursu vix umquam fiet, ut peccator ab illicito amore boni creati statim transeat ad efficacem amorem Dei, sed prius aderit quaedam inefficax complacentia, dein pugna inter hanc complacentiam et amorem peccati et tandem caritas, quae sit efficaciter appetitativa Dei super omnia. Hoc animi iter a malo ad bonum *S. Augustinus*, ipse expertus, ita describit: „Mirabar, quod iam te [Deus] amabam, non pro te phantasma. Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo, moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu, et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum esse me, qui cohaererem. . . . Suspirabam ligatus, non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis, unde catenam appellavi, tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus alia nova, illa carnalis illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.“ Tandem vicit Dei amor, et *Augustinus* exclamat: „Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus! Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas, eiciebas et intrabas pro iis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini; omni luce clarior, sed omni secreto interior; omni honore sublimior, sed non sublimibus in se. Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum; et garriebam tibi claritati meae et divitiis meis et saluti meae, Domino Deo meo“ (Confess. l. 7, c. 17; l. 8, c. 5; l. 9, c. 1; *M* 32, 744 753 763). His verbis graphice describitur differentia inter imperfectam caritatem inefficacis complacentiae et perfectam caritatem efficacis appetitionis Dei super omnia, et simul patet hanc differentiam esse essentialem.

567. c) *Caritas potest esse plus minusve perfecta ratione intensitatis actus*, quam quidam vocant gradualitatem. Intensitas intellegitur conatus et impetus voluntatis. Constat enim nos posse rem ardentius vel minus ardentem appetere. Ita homo, qui magna siti laborat, ardentius appetit potum aquae, quam eodem vel alio tempore appetit summam auri, non quod aquam maioris pretii habeat quam aurum,

sed quia tota natura nunc vehementius inclinatur in aquam quam in aurum. Nihilominus nisi agitur de casu extremae necessitatis, non dabit magnam auri summam pro poculo aquae, non obstante vehemente inclinatione, quia appetiatiue magis amat aurum quam aquam.

Hoc exemplum ostendit quosdam immerito negasse distinctionem inter appetitionem et intensitatem, ut *Petrus Soto*, De institut. sacerdotum P. 1, c. 14 sqq., quem allegat et sequitur *De Rubeis*, De car. c. 14. Hi concedunt quidem posse intensitatem maiorem esse circa unum obiectum in appetitu sensitivo et appetitionem maiorem in voluntate circa aliud obiectum; negant autem posse ipsam voluntatem unum obiectum magis appetiari et aliud obiectum intensius appetere. At nulla est ratio hoc negandi. Nam quando appetitus sensitivus concurrit cum voluntate ad idem obiectum appetendum, ipsa quoque voluntas facilius et fortius movetur, quam movetur (eadem manente appetitione), si necesse est contra inclinationem appetitus inferioris procedere. Ad hoc enim habet homo passiones et totam sensibilem naturam, ut iis iuvetur ad promptius et facilius agendum. Unde notum est magna non perfici ab iis hominibus, qui, nullius animi commotionis vehementis capaces, frigida tantum ratione ducuntur. Ergo est in ipsa quoque voluntate intensitas, quae ab appetitione distinguitur. Tum solum, cum agitur de voluntate pure spirituali, qualem non habemus, nulla, ut videtur, intensitas concedenda est, quae sit aliud quam appetitatio seu adhaesio ad obiectum. Sed idem non valet de voluntate humana. Itaque quando mater intensius amat filium quam Deum, haec intensitas non est in solo appetitu sensitivo, sed etiam in rationali, quia cum maiore facilitate, teneritate, promptitudine versus filium movetur quam versus Deum. Nihilominus potest et debet mater ita parata esse, ut velit potius filio carere quam Dei gratia. Neque ulla in eo cernitur inordinatio, quod mater intensius amat filium quam Deum, dummodo Deum magis amet appetiatiue. Nam intensitas actus non pendet simpliciter ex libera electione, sed saepe ex variis causis provenit, quae non cadunt sub imperium voluntatis. Esset aliqua inordinatio, si homo liberum propositum haberet intensius amandi alium quam Deum. At sic communiter non oritur intensitas actus, sed haec plerumque adest sine directo et immediato influxu liberae electionis. Si vero nuda voluntas sine ullo influxu appetitus sensitivi consideratur, non neganda est perfectio appetiatiua, sed perfectio intensiva, quia in voluntate „nulla est intensio, sed est entitas indivisibilis, quae tota inclinatur ad suum obiectum“ (*Suarez*, De car. disp. 1, sect. 5, n. 13) et secundum praecedentem aestimationem obiecto adhaeret. Sed etsi appetitionem ipsam velis vocare intensitatem, ab hac intensitate, qua voluntas adhaeret obiecto pro eius dignitate, plane distinguenda est alia intensitas, quae consistit non in aestima-

tione obiectivae bonitatis, sed in modo quodam subiectivo seu in maiore facilitate et pronitate orta ex maiore conaturalitate, propinquitate, conexione obiecti.

Unde si *De Rubeis* ait: posse quidem creaturam intensius amari quam Deum ratione appetitus sensitivi, sed non ratione voluntatis per se consideratae; „nec enim intellegitur, quid sit ex parte voluntatis appetiatio super omnia, si ab ista conatum omnem omnemque efficaciam aut intensionis gradum perfectiorem divellas“ (De car. c. 16, n. 4): tota haec obiectio transmitti potest; nam si quis vult appetiatiorem super omnia vocare intensionem super omnia, non litigamus de vocabulis. Ceterum viderint isti, num sibi constantes esse possint in modo loquendi. Quid enim, cum Deum debeamus diligere caritate appetiatiue summa, numquid etiam summo conatu debemus eum diligere, ita ut maior conatus non sit possibilis, sicut non est possibilis maior appetiatio? Hoc non audent dicere, sed subito loquuntur de intensione, quae sit respective perfectior quam intensio, qua diligimus creaturas (ibid. c. 17, n. 1). Ergo reincident in distinctionem, quam admittere nolunt. Praeterea illud mirum debent statuere, quod caritas, quae sufficit in uno homine, non sufficit in alio. Nam ille homo, qui minus ardens amat creaturas, habet iam sufficientem excessum intensionis, si Deum intensius diligit quam creaturas, licet minorem fortasse caritatem theologicam habeat quam alius, qui Deum multo intensius diligit, sed ideo officio suo non satisfacit, quia non habet excessum intensionis relate ad illum amorem, quo ipse creaturas prosequitur. Ergo minor caritas theologica in uno homine est laudanda, et multo maior caritas in altero homine est vituperanda. Haec est doctrina mira et incredibilis.

Maneamus igitur in doctrina nunc vix non ab omnibus theologis recepta, caritatem theologicam debere esse appetiatiue summam, non vero intensive summam, neque intensive maiorem quam omnem amorem erga creaturas. (Cf. *Salmonicenses*, De car. disp. 3, n. 18; *Suarez*, De car. disp. 5, sect. 2, n. 2; *Ripalda*, De car. disp. 37, sect. 5, n. 45, qui longam seriem theologorum pro hac sententia recenset, immo dicit: „est omnium theologorum“.)

568. d) *Caritas habitualis potest esse plus vel minus perfecta ratione stabilitatis*. Nam alii homines post iustificationem facile reincident in peccata mortalia, alii vero usque ad mortem permanent in caritate. Ratio huius rei maxime repetenda est ex malis aut bonis habitibus acquisitis, quibus perseverantia in caritate fit difficilis aut facilis. Quomodo haec perfectio distinguatur ab interno augmento caritatis, iam supra dictum est (n. 63 sqq.).

569. e) *Caritas est magis vel minus perfecta obiective, i. e. ratione boni, quod amans vult amato*. Sub hoc respectu caritas theologica est om-

nium essentialiter perfectissima, quia per caritatem Deo volumus bonum simpliciter summum: esse divinum et honores divinos¹.

570. f) *Caritas est magis vel minus perfecta ratione operationum, ad quas praecipue impellit eum, qui habet caritatem.* „Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent; et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur [via purgativa]. Secundum autem studium succedet, ut homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, ut in iis caritas per augmentum roboretur [via illuminativa]. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo“ [via unitiva]. Nihilominus haec non sunt exclusive intellegenda. Ita etiam incipientes proficiunt, sed „illis, in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet, ut resistent peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius intendunt ad perfectum. . . . Perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur, ut Deo inhaereant. Et quamvis etiam hoc quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum“ (S. Thom., 2, 2, q. 24, a. 9).

571. g) *Caritas potest esse plus vel minus perfecta ratione continuationis actus.* „Ex parte diligentis caritas est perfecta, quando diligit tantum, quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est propter humanae vitae infirmitatem semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deponat ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio caritatis, quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita, quod

¹ S. Thomas in caritate distinguit solam perfectionem obiectivam et intensivam (2, 2, q. 26, a. 7 11 12 13), sed Suarez bene advertit: „Divus Thomas nomine intensionis large utitur, prout significat quamcumque condicionem amoris, ratione cuius voluntas magis adhaeret obiecto, quae tamen condicio interdum esse potest gradualis intensio, interdum vero potest aliunde provenire. Itaque considerata erit materia, de qua loquitur, et ita erit explicandus“ (De car. disp. 1, sect. 4, n. 4).

habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scil., quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium: et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus“ [caritas habitualis appetitativa perfecta remanens ex praecedente actu caritatis non retractato] (S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 8). Huic caritati non repugnant peccata venialia, „quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae“; nam „perfectio viae non est perfectio simpliciter, et ideo semper habet, quo crescat“ (ibid. ad 2 3).

Schol. 2. Quae perfectio caritatis requiratur, ut actus caritatis sit dispositio proxime sufficiens ad accipiendam iustificationem extra sacramentum.

572. In tractatu de paenitentia (n. 124 sqq.) probatur actu contritionis caritate perfectae hominem iustificari ante actualem susceptionem baptismi vel paenitentiae. Ibidem dictum est non requiri ad hunc effectum certam durationem caritatis neque determinatam intensitatem, sed sufficere omnem caritatem, qua Deus appetitativa et efficaciter diligitur super omnia propter se ipsum, non vero sufficere contritionem, quae procedat ex alio inferiore motivo, ut gratitudinis, religionis, paenitentiae.

573. Cum igitur de aliis quaestionibus iam disputatum sit, unica quaestio remanet, *qualis amor Dei propter se dilecti sufficiat*. Actu spei Deus eatenus quidem diligitur propter se, quatenus ab eo non expectatur aliud obiectum a Deo distinctum, non vero eo sensu propter se diligitur, quod diligitur sub ea formali ratione, qua est summum bonum in se, sed potius ideo diligitur, ut ex eo felicitas redundet in nos. Quia igitur per spem in nobis ut „fine cui“ sistimus, per spem Deus non diligitur sensu maxime presso propter se; et consequenter quia hic actus non est actus theologiae caritatis¹, non potest ullo solido argumento suaderi hunc actum sufficere ad iustificationem.

574. At multi theologi, qui saltem ut probabilem sententiam statuunt *aliquem amorem concupiscentiae sufficere ad iustificationem*, videntur potius illum actum respicere, quem appellavimus amorem unionis et familiaritatis cum Deo, qualis fuit ille actus S. Pauli: „Mihi vivere Christo est et mori lucrum . . . desiderium habens dissolvi et esse cum Christo“ (Phil. 1, 21 23), quem actum S. Thomas attribuit illis ut principalem, qui sunt perfecti in caritate (supra n. 570). Iam si de hoc actu caritatis agitur, non apparet, cur nonnulli timide loquantur neque animum inducant ad audacter dicendum hunc actum suf-

¹ Illi, qui hunc actum referunt ad caritatem, dicunt esse caritatem inchoatam tantum et imperfectam. Atqui sola caritas perfecta iustificat.

ficere ad iustificationem. Nam hic actus est de essentia caritatis theologicae, et qui ita comparatus est, ut tali desiderio adhaereat summo bono, non potest non velle Deo divinam suam bonitatem; nam ideo Deo efficaciter adhaeret, quia divina bonitas ei super omnia bona placet; esset autem contradictio appretiatione efficaci adhaerere summo bono et in eo sibi super omnia bona complacere et tamen non simul velle, ut illud bonum sit id, quod est. Atqui velle, ut Deus sit id, quod est sub ratione summi boni, est sine dubio amor benevolentiae et perfecta caritas erga Deum. Dubitatio autem multorum theologorum videtur inde orta esse, quod non satis distinxerunt inter concupiscentiam felicitatis propriae et desiderium unionis cum Deo, summo bono. Qui quidem actus habent eundem ultimum terminum (qui) obiectivum, at non eandem proximam formalem rationem sub qua, ut antea expositum est (n. 544). Ideo minus bene dicitur Deus illo amore familiaritatis amari ut beatitudo nostra et propter bonitatem respectivam. Utique id, quod amatur, est beatitudo nostra et bonum nostrum, sed non amatur sub hac formali ratione, quod ex eius possessione erimus beati, sed quod est bonum summe amabile, invitans et attrahens quam maxime ad intimam secum unionem. Itaque hoc actu tendimus in summum bonum nostrum, non ut illud ad nos retorqueamus, sed ut in illo sistamus. Amore vero concupiscentiae propriae appetimus quidem summum bonum, at non sistimus in eo, sed illud reflectimus ad nos et constituimus nos terminum cui (negative ultimum) huius motus spiritualis. Qui duo actus sunt inter se similes et propinqui, sed dignitate morali valde diversi. Unde potest quidem haec regula statui: Ille amor est perfectus et iustificans, cuius motivum non est aliquid extra Deum, sed ipse Deus (*Hurter* 3, n. 468); sed hoc ita explicandum videtur, ut Deus non solum sit ‚finis qui‘, sed (saltem implicite) etiam ‚finis cui‘ ultimus huius amoris; id quod valet de amore familiaritatis, non vero de concupiscentia propriae beatitudinis.

575. Ait *Faure*: „Dolendum est, quod multi satis diminutam ac falsam ideam ingerant amoris concupiscentiae in Deum beatificantem, dum passim dicunt (quod Augustinus non solet) eum amorem moveri ex commodo proprio, utilitate propria et similibus. . . . Si expendas actum hunc: ‚Amo Deum, quia est bonum summum, mihi per visionem, amorem et fruitionem, i. e. modo summe utili et delectabili mihi communicandum‘, habebis in hoc actu amorem Dei, non modo ut delectabilis et utilis, sed etiam ut honesti. Hoc enim honestum attingit ea tendentia: ‚Quia est bonum summum‘. Si praeterea adverteris, quod divina ista communicatio utilis mihi ac delectabilis per visionem, amorem et fruitionem est aliquid perfectissime me abstrahens ab omni inordinato amore tum mei tum reliquarum creaturarum et perfectissime me coniungens Deo ipsiusque voluntati propter ipsum infinitum bonum,

quod Deus est; si denique consideres, quod fideles, licet non ita distincte, tamen quantum satis est, implicite quamvis ac confuse, ita sibi repraesentant beatitudinem visionis, amoris ac fruitionis Dei ut aliquid, quo per summam perfectionem Deo uniemur: si, inquam, haec omnia animo recolas, facile tibi suadeas amorem Dei nos beatificantis involvere non solum amorem concupiscentiae, verum etiam aliquem amicitiae amorem. . . . Haec deservire possunt iis theologis conciliandis, quorum alii ad salutarem conversionem contenti sunt amore concupiscentiae, alii etiam in sacramento aliquem amorem amicitiae postulant" (In Enchir. S. Aug. c. 8, observ. VI. Colligit ad hoc probandum multa dicta Augustini, Thomae, Bonaventurae). Haec vera sunt; at nihil aliud probant nisi actum spei esse honestum, et spem esse ita subordinatam caritati, ut fortasse uno eodemque actu possimus tendere in Deum, et in quantum Deus est fons nostrae beatitudinis, et in quantum est summum bonum in se. Nihilominus vis iustificandi in hoc actu est, non in quantum est actus spei, sed in quantum est actus caritatis. Amor vero unionis et familiaritatis cum Deo pertinet ad essentiam caritatis et est formaliter distinctus a desiderio propriae beatitudinis. Ceterum practice christiani per varia motiva gratitudinis, beatitudinis, divinae benignitatis et bonitatis movendi sunt ad amandum Deum. Nam conantibus ex quocumque motivo honesto amare Deum, quantum possunt, Deus, qui tantopere desiderat omnium iustificationem, sua gratia non deerit, ut perveniant ad eos actus, qui ad iustificationem sufficiunt. Nobis autem in hac inquisitione distinguendi et explicandi sunt singuli conceptus, et ideo diximus: Amor propriae felicitatis ex Deo in nos profluentis per se non sufficit ad iustificationem. Amor vero efficaciter et appetitively summus, quo Deo ut summo bono adhaeremus et cum eo intime uniri cupimus, est dispositio proxima ad iustificationem extra sacramentum (cf. Zeitschr. für kath. Theol., Innsbruck 1884, 508 sqq.).

Prop. XLII. Deus est obiectum formale caritatis theologicae supernaturalis, in quantum est finis ultimus supernaturalis. Theologie certa (Sum. 2, 2, q. 23, a. 4 5).

576. *Actus caritatis, sicut omnis motus appetitus rationalis, tendit in aliquem finem*, qui finis non est aliud nisi obiectum formale actus. Finis enim habet rationem causae moventis in ordine intentionis et rationem termini tranquillantis motum in ordine executionis (*S. Thom.* 1, 2, q. 1, a. 1 3 4). Unde quia caritas theologica pro obiecto formali habet ipsum Deum, Deus est eius obiectum sub ratione ultimi finis (2, 2, q. 26, a. 1¹. Cf. infra n. 635).

¹ De hac doctrina S. Thomae cf. *Fr. Hathey* (Zeitschrift für kath. Theologie 1920, 100 sqq.).

577. *Deus autem habet rationem ultimi finis dupliciter: uno modo, in quantum proportionatus est facultati naturali hominis; altero modo, in quantum proportionatus est facultati supernaturaliter elevatae. Atqui virtutes theologicae infusae pertinent ad naturam elevatam. Ergo Deus est earum obiectum formale sub ratione finis supernaturalis, et eisdem obiectum intellectus sub ratione summi veri supernaturalis, obiectum vero voluntatis sub ratione summi boni supernaturalis. Rursum „voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem“ (S. Thom. 1. 2, q. 62, a. 3).*

578. *Respectu igitur finis ultimi differt caritas supernaturalis a caritate theologica ordinis naturalis. „Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis [supernaturalis], et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo“ (ibid. q. 109, a. 3 ad 1). Ergo Deus, „in quantum est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis“ (1, q. 60, a. 5 ad 4). Ideo doctor angelicus constanter repetit: Motivum caritatis est bonum divinum, in quantum est beatitudinis obiectum (2, 2, q. 23, a. 4 5; q. 24, a. 2 et alibi saepe). Cuius quidem dicti possunt varii sensus veri indicari, sed hic est sine dubio sensus obvius et doctrinae S. Thomae plane accommodatus, quod Deus est obiectum caritatis sub ratione finis supernaturalis, et quod per hoc distinguitur caritas supernaturalis ab amore Dei naturali.*

579. *Bañes sic explicat illud dictum S. Thomae: „Sensus est, quod bonum divinum in quantum beatificans, hoc est prout distinguitur a bono divino, in quantum cognoscitur lumine naturali, est speciale bonum, in quod tendit caritas . . . S. Thomas nihil aliud voluit docere, quam quod bonum divinum, in quantum est supernaturale obiectum, cuius supernaturalitas explicatur per supernaturalitatem respectu intellectus, in quantum scil. illud bonum beatificans est, ita est obiectum speciale caritatis“ (In 2, 2, q. 23, a. 4). Salmanticenses aiunt: S. Thomas „asserit caritatem tendere in Deum, secundum quod est obiectum beatificans. Non est illius mens, caritatem respicere Deum sub ratione veri, quo pacto speciem tribuit visioni beatificae; nec quatenus est bonum proprium creaturae ab illa possidendum, uti attingitur per spem, sed omnem illam bonitatem, per quam Deus constituitur in esse obiecti beatifici, seu quae necessario videri debet a beatis, ut sint tales simpliciter, esse rationem formalem sub qua motivam et specificam caritatis. . . . Divus Thomas utitur illa re-duplicativa ‚in quantum obiectum beatitudinis‘ ad exponendam et mani-*

festandam rationem, quae constituit obiectum formalissimum caritatis huicque virtuti ex parte ipsius obiecti speciem tribuit et ab aliis affectibus condistinguit, praesertim ab amore naturali, qui circa Deum haberi potest“ (De car. disp. 2, n. 18 19)¹. *Suarez* docet: „Certum est Deum habere duplicem rationem finis ultimi respectu humanae naturae, scil. naturalis et supernaturalis. Sub utraque autem ratione est per se amabilis; nam finis ultimus ut sic non amatur propter alium. Propter hoc ergo divus Thomas dicit speciale obiectum caritatis esse bonum divinum, ut est beatitudinis obiectum. Atque adeo, ut est obiectum beatitudinis naturalis, erit obiectum amoris naturalis; ut vero est obiectum supernaturalis beatitudinis, erit obiectum caritatis infusae“ (De car. disp. 1, sect. 2, n. 4; cf. De grat. l. 1, c. 31, n. 5). Haec est communis doctrina veterum et recentium theologorum, quorum magnum numerum allegat *Suarez* loco citato de gratia. Nobis haec doctrina omnino tenenda est secundum ea, quae in tractatu de gratia (V, n. 402 sqq.) diximus de condicionibus actus supernaturaliter meritorii. Cf. *Harent*, Dictionnaire de Théologie catholique V 645 sq.

580. Refragatur tamen *Ripalda*, qui statuit Deum posse caritate supernaturali amari, etiam ut est auctor ordinis naturalis; attamen addit hanc limitationem: „Cum asserimus bonitatem naturalem esse posse obiectum formale caritatis supernaturalis, non ita accipiendum est, ut cognita sola cognitione naturali possit terminare actum caritatis, sed cognita per fidem aut aliam notitiam supernaturalem“ (De car. disp. 35, sect. 3, n. 23), et dicit se supponere cum omnibus theologis cognitionem naturalem ad caritatem non sufficere. Amplectitur hanc doctrinam *Platel* (De car. n. 393), sed cum eadem restrictione.

581. At si haec restrictio apponitur, non iam apparet, quid sibi velit tota ista disputatio. Certe theologis, contra quos pugnant adversarii, non venit in mentem Deum non esse beatitudinis obiectum, etiam in quantum est auctor ordinis naturalis; nam beati in essentia divina non minus vident et amant vim creatricem et providentiam ordinis naturalis quam ea, quae pertinent ad ordinem supernaturalem; sed vident haec omnia in hac oeconomia salutis esse subordinata fini supernaturali eique servire. Similiter fides nobis proponit sine dubio Deum amandum etiam propter beneficia intrinsecus naturalia; sed simul docet Deum, cuius perfectiones tam splendide manifestantur in ordine naturali, esse finem nostrum ultimum visione beatifica possidendum,

¹ Ex hac doctrina Salmanticenses faciunt etiam illam conclusionem: omnem perfectionem Dei simul sumptam requiri ad obiectum caritatis, de qua re in praecedenti thesi diximus.

et omnes actus nostros debere esse gressus versus hunc finem. Itaque in hac nostra quaestione Deus ut auctor ordinis naturalis et ut auctor ordinis supernaturalis non tam distinguitur secundum physicam naturam bonorum, quae produxit, quam secundum ordinem moralem, quem instituit. Diversi autem ordines morales specificantur secundum diversitatem finis ultimi et relationem mediorum ad hunc finem. Unde illa thesis: „Deus est obiectum caritatis ut auctor ordinis supernaturalis“, non habet hunc sensum: Caritate theologica Deus non potest amari, in quantum est creator et gubernator omnipotens, sapiens, benignus etc., sed habet hunc sensum: *Caritate theologica Deus amatur, in quantum est supernaturalis finis omnium, etiam eorum, quae sunt intrinsecus naturalia*. In ordine vero naturali Deus amatur, in quantum est omnium finis naturalis. Itaque finis ultimus et relatio rerum ad hunc finem est id, quod hic in quaestionem venit, non necessario interna constitutiva rerum. Adversarii autem nostri semper loquuntur de Deo, ut est principium physice efficiens rerum sive naturalium sive supernaturalium. At de hac re non agitur principaliter, sed agitur de fine ultimo, ex quo tota differentia specifica ordinis moralis pendet.

582. *Platel* ita argumentatur: „Perfectio, per quam Deus est principium bonorum naturalium eaque eminenter continet, est aequae infinita et aequae supernaturalis ac perfectio, per quam est principium bonorum supernaturalium. . . . Per actum fidei de primo articulo symboli apostolorum Deus cognitione supernaturali proponitur ut auctor bonorum naturalium; ergo potest sub ea ratione amari amore proportionato isti propositioni adeoque supernaturali. . . . Saepissime iusti contemplatione rerum naturalium accenduntur ad amorem supernaturalem“ (l. c. n. 394). Haec sunt omnia eius argumenta, quae nihil continent, quod non est verum, sed neque quicquam continent, quo infirmatur thesis nostra. Nam fidei, quam ipse quoque *Platel* requirit, praecipuum munus est ostendere nobis finem supernaturalem et viam ad finem. Homo igitur fide illustratus scit totum ordinem naturalem servire fini supernaturali ideoque se posse naturalia obiecta adhibere ad finem supernaturalem prosequendum.

583. Quod autem *obiciunt* hominem non posse cum certitudine discernere, utrum actus suus sit supernaturalis an naturalis, ergo non posse ex obiecto derivari supernaturalitatem aut naturalitatem actus, cum homo certo discernere possit, quale obiectum prosequatur — *hoc nihil valet*. Nam confundunt quaestionem moralem et quaestionem metaphysicam (cf. De gratia V, n. 69), seu confundunt id, quod homo debet de suo conferre ad actum supernaturalem, et id, quod Deus in nobis operatur, ut actus fiat, sicut expedit ad salutem. Hoc alterum non directe percipimus. Noster vero actus potest etiam circa ob-

iectum supernaturale eo modo versari, qui non sufficit ad salutem. Sicut enim in hoc ordine nullum obiectum naturale est, quod non referatur ad ordinem supernaturalem, ita nullum obiectum est tam supernaturale, ut non aliqua ratione referatur ad potentiam naturalem; secus esset extra ambitum nostri intellectus et nostrae voluntatis. Conceptus supernaturalitatis est conceptus relativus et significat rationem, sub qua ens aliquod transcendit potentiam nostram naturalem. Ad obiectum autem adaequatum intellectus pertinet, quidquid habet rationem entis. Ergo etiam ens supernaturale secundum aliquam rationem pertinet ad potentiam naturalem, et sub determinato tantum respectu transcendit hanc potentiam. Ergo mirum non est, quod viatores, habentes analogam tantum cognitionem rerum supernaturalium, non possunt cum certitudine discernere, num actus attingat supernaturalitatem obiecti, prout oportet ad salutem. Omnia hic dimetienda sunt ex fine. Finis, i. e. visio beatifica seu Deus ut possidendus visione beatifica, est ens maxime supernaturale, alia vero, prout habent relationem ad hunc finem. Hanc autem internam relationem actuum nostrorum ad finem supernaturalem non directe percipimus, possumus tamen percipere, num ex nostra parte finem supernaturalem appetamus.

584. Itaque res ita se habet: Quidquid divinum est, potest quidem dici supernaturale, quia superat omnem naturam creatam. Nihilominus Deus cum natura hominis habet naturalem connexionem, quatenus est principium et finis naturalis, et sub hac ratione vocatur bonum naturale hominis. Sed praeter hanc communicationem in ipsa natura consistentem vel ex ea fluentem, *est in Deo aliqua bonitas, quae per naturam nullo modo communicatur, sed totam potentiam et exigentiam naturae transcendit et modo prorsus gratuito ultra naturam additur.* Unde fit prorsus nova unio et familiaritas inter Deum et hominem, et super hanc unionem et familiaritatem fundatur nova prorsus ratio amabilitatis, caritatis, amicitiae, et omnis communicatio bonorum, quae deinceps intercedit inter Deum et hominem, aliam prorsus rationem induit et ex alio motivo procedit, ita ut etiam obiecta per se naturalia informantur ex fine supernaturali, „et hoc modo Deus non solum secundum ea attributa, quae per se excedunt omnem facultatem naturae, sed etiam ipsamet bonitas Dei, quae alias naturaliter potest amari, quatenus regulata regula supernaturali, pertinet ad obiectum caritatis infusae“ (Suarez, De car. disp. 1, sect. 2, n. 6).

585. Itaque iure damnata est haec (34) propositio Baii: „Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commenticia et ad illudendum Sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata“ (Denz. n. 1034).

Prop. XLIII. Ratione caritatis supernaturalis existit vera amicitia inter Deum et hominem iustum. Theologicae certa (Sum. 2, 2, q. 23, a. 1; q. 27. a. 1).

586. In S. Scriptura saepe iusti vocantur amici Dei. „Abraham Dei amicus effectus est.“ (Idt. 8, 22. Iac. 2, 23. Is. 41, 8.) Sapientia „infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei“ (Sap. 7, 14). Christus ad apostolos ait: „Dico vobis amicis meis“ (Luc. 12, 4). „Vos amici mei estis, si feceritis, quae ego praecipio vobis. Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audiavi a Patre meo, nota feci vobis“ (Io. 15, 14 sq.).

587. Huc pertinet, quod *anima iusta vel ecclesia dicitur sponsa Dei*, ut in Cantico canticorum (4, 9 12; 5, 1) et in Apocalypsi (19, 7). Relatio autem sponsi et sponsae est amicabilis (cf. Eph. 5, 25 sqq.). Etsi imprimis ipsa ecclesia vocatur sponsa, relatio tamen mutuae caritatis non aliter adest nisi eo, quod ii, qui ecclesiam constituunt, Deum diligunt, a quo diliguntur; nam dilectio est actus vitalis, qui proxime a singulis procedit. Ecclesia quidem recte dicitur semper Deum diligere non obstantibus peccatoribus, qui in ea sunt; attamen hoc eatenus tantum valet, quatenus in ecclesia semper sunt, qui Deum diligunt. Cessante autem omnium singulorum caritate, non iam ullo vero sensu ecclesia Deum diligeret. Sic etiam Deus singulos iustos ideo quoque diligit, quia sunt membra ecclesiae; sed praecipue diligit eos propter eorum dilectionem, per quam sunt perfecta membra ecclesiae (infra 590). Iesus Christus seipsum vocat sponsum (ecclesiae) et discipulos suos filios seu amicos sponsi, qui non possunt ieiunare, quamdiu sponsus cum iis est, sed ieiunabunt, quando sponsus ab iis ablatus fuerit (Matth. 9, 15 sq. Marc. 2, 19 sq. Luc. 5, 34 sq.). Ioannes vero Baptista ait: „Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudet propter vocem sponsi. Hoc gaudium meum impletum est“ (Io. 3, 29). Hae omnes locutiones sine dubio significant relationem amicabilem.

Idem valet de relatione filiationis supernaturalis (cf. De grat. V, n. 348). Unde verissimum est, quod in psalmo legitur: „Nimis honorificati sunt amici tui, Deus“ (Ps. 138, 17). Haec lectio exstat in Septuaginta et in Vulgata, non vero in textu hebraeo, ut nunc habetur¹. Sed sufficit, quod ecclesia orientalis et occidentalis agnovit hanc doctrinam in illo textu, qui etiam in liturgia saepe in eundem sensum adhibetur. Ergo doctrina illis verbis expressa sine dubio vera est.

¹ De quaestione, utra lectio sit praeferenda, cf. *Thalhofer* in Comment. in h. l.

588. SS. Patres illa dicta Scripturae interpretati sunt de vera amicitia inter Deum et iustos. Ita S. Hilarius ad illa verba psalmi: „Valde ergo honorificati sunt amici eius. Et amicum quidem Abraham Deo fuisse cognoscimus. Amicum et Moysen lex esse Deo locuta est. Evangelia vero plures iam Deo amicos esse significant, Domino dicente: „Iam non dico vos servos . . .“ (Io. 15, 15). Hos igitur, quos nunc amicos nuncupat, et a Patre sibi datos et Patris esse confessus est; et secundum id, quod ait: „Et omnia mea tua sunt, et tua mea“ (Io. 17, 10), amicos Patris eos dicit. . . . Ipsi quidem honorificantur, cum amici sunt“ (In Ps. 138, n. 38; M 9, 812). S. Ambrosius: „Facit caritas amicum Deo, unde ait Christus: Vos autem dixi amicos“ (Epist. 37, n. 23; M 16, 1090). S. Augustinus in illa verba: Vos amici mei estis etc.: „Magna dignatio! Cum servus bonus esse non possit, nisi praecepta domini sui fecerit, hinc amicos suos voluit intellegi, unde servi boni possunt probari. . . . Potest igitur esse servus et amicus, qui servus est bonus. . . . Quomodo ergo intellecturi sumus et servum et amicum esse servum bonum, cum dicat: Iam non dico vos servos . . .? Ita nomen constituit amici, ut auferat servi, non ut in uno utrumque maneat, sed ut alterum altero decedente succedat . . . ut miro quodam et ineffabili sed tamen vero modo servi non servi esse possimus, servi scil. timore casto, ad quem pertinet servus intrans in gaudium Domini sui; non servi autem timore foras mittendo, ad quem pertinet servus non manens in domo in aeternum“ (In Io. tract. 85; M 35, 1848 sq. Cf. S. Cyrill. Alex., In Io. 15, 4; M 74, 383). Graeci illa verba Ps. 138, 17 solent ita explicare: Ego honorabo amicos tuos, Deus. Ita S. Ioannes Chrysostomus: „Non est haec parva virtus amicos Dei honore afficere. Curam, inquit, mei gessisti; me, cum non essem, produxisti; me regis et contines. Ego autem hanc reddo remunerationem, amicos tuos honorans“ (M 55, 417). S. Athanasius: „Spes“, inquit, „mihi est, si amicos tuos honore prosequar, futurum, ut in resurrectione cum illis consistam et propter eos honorem a te accipiam“ (M 27, 534).

De relatione animae iustae ad Deum ut sponsae ad sponsum agit S. Bernardus sermonibus in Cantica: Scriptor „divinitus inspiratus Christi et ecclesiae laudes et aeterni conubii cecinit sacramenta, simulque expressit sanctae desiderium animae et epithalamii carmen exsultans in spiritu, iucundo composuit eulogio, figurato tamen“ (Serm. 1, n. 8; M 183, 788). „Quae est sponsa et quis est sponsus? Hic Deus noster est, et illa, si audeo dicere, nos sumus. . . . Gaudeamus, gloria nostra haec est. . . . Et quid sponsa nisi congregatio iustorum? Quid ipsa nisi generatio quaerentium Dominum, quaerentium faciem sponsi? Non enim ille intendit huic, et non ista illi. Propterea utrumque ponit dicens: „Ille mihi et ego illi“. Ille mihi, quia benignus et misericors est; ego illi, quia non sum ingrata. Ille mihi gratiam ex gratia, ego illi gratiam pro gratia; ille meae liberationi, ego illius

honori; ille saluti meae, ego illius voluntati; ille mihi et non alteri, quoniam una sum columba eius, ego illi et non alteri“ (Serm. 68, n. 1 3, *M* 183, 1108 sq.). „Ergo quam videris animam relictis omnibus Verbo votis omnibus adhaerere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere, quod pariat Verbo, quae possit dicere: ‚Mihi vivere Christus est et mori lucrum‘ (Phil. 1, 21), puta coniugem Verboque maritatum“ (Serm. 85, n. 12; *M* 183, 1194). Porro caritatem esse amicitiam hominis cum Deo omnes theologi docent cum *S. Thoma* (2, 2, q. 23, a. 1). Cf. *Suarez*, De car. disp. 3, sect. 2, *Salmanticenses*, De car. disp. 1, dub. 1, *Ripalda*, De car. disp. 30.

Concilium tridentinum docet: In iustificatione „homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus“. „Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti“ sunt (sess. 6, c. 7 10; *Denz.* n. 799 803).

589. *Cum doctrina S. Scripturae et SS. Patrum consentit ratio.* Quando enim duo inter se diligunt efficaci amore benevolentiae eoque manifesto, secundum omnium consensum haec est amicitia. Amorem quidem esse de essentia amicitiae, non indiget expositione. At si quis amat alterum, a quo non redamatur, nemo dicit esse amicitiam. Ergo ad amicitiam requiritur amor mutuus. Rursus si quis eatenus tantum bene afficitur erga alterum, quatenus ab eo utilitatem aliquam sibi obtinere cupit, hic est amor concupiscentiae, at non amicitia, cum ex omnium consensu amicus amico bene velle debeat. Ergo amicitia est amor mutuus benevolentiae. Tandem benevolentia intrinsecus latens neque ullo modo manifestata non sufficit ad perfectum conceptum amicitiae, quia, qui est indifferens de alterius redamatione, non est verus amicus; si vero non est indifferens, necessario scire vult, num alter se redamet; ergo amicitia postulat manifestationem amoris. Praeterea *efficax* benevolentia non est sterilis affectus internus, sed necessario ducit ad communicationem bonorum. Ubi vero haec omnia elementa adsunt, nihil deest ad veram amicitiam.

590. Atqui Christus diserte dicit: „Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum. . . . Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus“ (Io. 14, 21 23; cf. Prov. 8, 17). Ergo inter Deum et hominem iustum habetur mutuus amor benevolentiae isque manifestus, seu inter Deum et hominem iustum existit vera amicitia.

591. *Deus amat nos amore benevolentiae sine ulla admixtione concupiscentiae.* Nam cum non possit ex creaturis ullam utilitatem vel minimum commodum acquirere, tamen cum creatura communicavit non sola bona ordinis naturalis, sed multo maiora bona ordinis supernaturalis, ut ex caritate factus sit unus ex nostris nosque evexerit

ad summam participationem bonorum suorum, reddens iustos participes naturae divinae et constituens eos heredes divinae beatitudinis. Amat creaturas, quia amat divinam suam bonitatem; nam si eam non amaret, ipsa non esset ratio eam communicandi, sed quia cognoscit et amat perfectionem suae bonitatis, vult creaturas eius esse participes, ut et ipsae sint bonae ex bono infinito; et ita creaturae sunt ratio non quidem actus divini, sed boni supernaturalis creati, quod Deus vult propter homines, quos diligit. Atqui bona sua cum altero velle communicare est amor benevolentiae. Ergo Deus quaerendo gloriam suam quaerit utilitatem nostram, quia nihil est, quod sit creaturae melius quam divinam bonitatem imitari, cognoscere, amare. Ergo hoc est peculiare in hac amicitia, quod Deus est primum principium et ultimus finis omnium bonorum amici sui, et quod ex hac relatione ad Deum omne bonum amici Dei fluit. Independentem a bonitate divina nullum est bonum; ergo neque Deus ullum bonum nostrum velle potest nisi respectu divinae bonitatis suae. Si propter hanc bonitatem non amaret, omnino non amaret, quia unica via amandi nos ea est, quod nos reddit participes bonitatis suae. Unicum motivum amandi est Deo bonitas increata, sed terminus, cui bona confert sine ullo suo commodo, est creatura. Ergo creatura ad Deum non habet relationem boni utilis, sed rationem participantis et manifestantis bonitatem divinam (cf. De Deo uno II, n. 301 sq.; De Deo creante III, n. 47 sqq.)¹.

592. Ex altera parte *caritas nostra erga Deum in benevolentia consistit, qua volumus Deo bona sua interna et gloriam externam*, ut antea explicatum est (n. 537 sqq.). Ergo habetur mutuus amor benevolentiae inter hominem iustum et Deum, qui amor ad amicitiam requiritur et sufficit. Per hunc enim amorem unio illa constituitur, quae ad amicitiam pertinet; nam Deus vult iustos ad se attrahere per communionem bonorum suorum, et iusti volunt cum Deo uniri cognitione et amore. „Qui autem adhaeret Domino, unus [cum Deo] spiritus est“ (1 Cor. 6, 17).

593. Inter homines amicus in amico praesupponit illam perfectionem, ob quam in eum bene afficitur. *Deus autem prius homini confert perfectionem, ob quam homo fit amabilis, et dein eum ut amicum amat.* Quia etiam in ordine naturali homo creatur secundum imaginem Dei, et quia Deum potest cognoscere et amare, et quia pro fine ultimo habet possessionem Dei relative perfectam, non est, cur negetur aliquam amicitiam inter Deum et hominem esse etiam in ordine natu-

¹ Ripalda quidem vult Deum ad amandum moveri etiam bonitate creata (De car. disp. 31, sect. 1), sed eum refutant *Salmanticenses* (De car. disp. 1, n. 6 sq.).

rali, licet minus perfectam¹. Nam quod quidam dicunt hominem in ordine naturali esse servum, inter servum autem et dominum propter inaequalitatem non posse esse amicitiam, hoc non est magni momenti. Etiam in ordine supernaturali manemus servi Dei ratione subiectionis et oboedientiae Deo debitae, et tamen possumus esse amici Dei. Homo, qui alterum adhibet ut servum ad acquirendum sibi commodum, hoc actu sane non agit ut amicus. Nihilominus hoc non obstat, quominus dominus veram benevolentiam erga servum habeat et cum eo amicitiam ineat, quia inter dominum et servum est sufficiens proportio, ut possint se mutuo diligere, et haec proportio est tota aequalitas, quae requiritur ad amicitiam. Tales amicitiae saepius in historia et vita cotidiana occurrunt, contra facta autem non sunt ponenda axiomata philosophica. Immo dominus potest amicitiam suam erga servum eo manifestare, quod vult eum esse et manere servum suum, quando scil. hoc ipsum servo bonum est. Atqui servitus, qua a Deo dependemus et ad eum referimur, est tam essentialiter bonum nostrum, ut Deus nos non vere diligeret, si nollet nos esse servos suos. Ea tantum ratio servitutis excluditur ab amicitia, qua servus a familiaritate domini arcetur et ad utilitatem tantum domini timore vel mercede servili adhibetur. Ideo Christus dixit se non vocare apostolos servos, sed amicos, quia noluit eos regi servili et mercenario spiritu tamquam mancipia, sed eos ad intimam familiaritatem admisit. Ceterum amicitia Dei cum homine, quae fortasse esset in ordine naturali, non potest coaequari cum nobilitate amicitiae supernaturalis, sed cum hac comparata vix nomen amicitiae meretur. Nunc enim praeter naturalem proportionem hominis ad Deum, quae consistit in facultate Deum analoge cognoscendi et correspondente amore prosequendi, habemus aliud consortium divinae naturae, ut simus heredes eiusdem beatitudinis, qua Deus ipse beatus est. Sicut caritas, ita amicitia habet varios gradus perfectionis, sed perfectior communicatio Dei nobiscum concipi nequit, quam quae exprimitur illis versiculis: „Se nascens dedit socium, convalescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in praemium.“

594. Unde etiam patet, *quomodo adsit manifestatio caritatis divinae erga nos*. Quamvis in hac vita non habeamus summum gradum certitudinis de caritate nostra erga Deum, sufficit tamen illa certitudo, quam possumus habere. Possumus enim certi esse nos serio velle diligere Deum: qui vero vult serio diligere Deum, iam diligit; qui

¹ De hac re est diversus loquendi modus. Alii ad amicitiam postulant participationem vitae divinae secundum modum proprium, ut *Salmanticenses* (De car. disp. 1, n. 44 sqq.), alii postulant participationem analogam tantum, ut *Ripalda* (De car. disp. 33). Utrique provocant ad *S. Thomam* (In 3, dist. 29, q. 1, a. 3; 1, 2, q. 109, a. 3; In 3, dist. 27, q. 2, a. 4). Haec non est disputatio de ipsa re.

vult serio praecepta divina servare, servat. Eum vero, qui Deum diligit et hoc ostendit praecepta eius servando, Deus se dilecturum esse promisit. Ergo mutuus hic amor est etiam satis manifestus, non quidem per tantam manifestationem, quanta habetur in caelo, ubi caritas et amicitia erit in statu perfectissimo, sed per eam manifestationem, quae convenit statui viae, in qua ambulamus per fidem, et non per speciem.

595. Quamvis homo possit iustificari sine actu caritatis perfectae, tamen in iustificatione Deus ei infundit habitum caritatis, qui suo tempore transibit in actum. *Caritas est id, quo formaliter constituitur amicitia creaturae erga Deum; sed supponit gratiam sanctificantem*, qua habemus communionem vitae divinae, ut simus proportionati ad amandum Deum supernaturaliter et amicabilem. Ergo gratia habitualis constituit amicitiam cum Deo radicaliter, caritas vero formaliter. (Cf. *Salmanticenses*, De car. disp. 1, n. 35 sqq.)

Schol. Num eadem sit caritas viae et patriae.

596. Cum iusti iam in hac vita habeant caritatem et amici Dei sint, quaeritur, *utrum haec caritas viatorum sit specificè eadem atque caritas beatorum, an specificè diversa*. Quaestio versatur circa actum caritatis: utrum iustus eliciens actum caritatis in hac vita ponat specificè eundem actum, quem ponunt beati in caelo amantes Deum, an specificè alium. Duo in hac re certa sunt: a) Et in via et in patria per actum caritatis Deus ut summum bonum propter se diligitur. b) Caritas patriae ratione necessitatis et stabilitatis essentialiter differt a caritate viae, quae est libera, meritoria, mutationi obnoxia. Ergo istae duae caritates saltem generice conveniunt et essentielles quasdam differentias annexas habent. Iam vero si haec duo conceduntur, tota quaestio est potius de nomine quam de re; unde sufficiat breviter oppositas sententias cum suis argumentis et responsionibus adversariorum proponere.

597. *Suarez* ait: „Caritas viae et patriae una est, non solum quoad habitum, sed etiam quoad actum. Est communis theologorum cum *Magistro* (3, dist. 31) et divo *Thoma* (1, 2, q. 67, a. 6), et favent loca S. Scripturae et Patrum, qui dicunt caritatem eandem manere in via et in patria; nam potius de actibus quam de habitibus loquuntur, atque ita etiam accipiendus est Paulus citatus (1 Cor. 13, 8). Ratio est, quia amor ut sic nullam imperfectionem essentialem dicit; ergo tantum differt in accidentali perfectione. Quod ita explicatur: Nam ratio formalis in via et in patria est eadem, nempe divina bonitas supernaturalis; differunt vero hi amores in cognitione talis obiecti, ergo solum in condicione sine qua non et applicatione obiecti ama-

bilis. . . . Deinde absentia vel praesentia obiecti amabilis nihil refert ad amorem, quia amor abstrahit a praesentia et absentia et tendit in obiectum secundum se; illae autem differentiae pertinent ad desiderium et delectationem; unde desiderium et spes includunt essentialem imperfectionem et non manent in patria, amor autem permanet“ (De car. disp. 3, sect. 3, n. 2). Hanc sententiam sequuntur *Medina, Bañes, Greg. de Valentia, Vazquez, Tanner*, multi alii; nostra aetate *Mazzella* (De virt. infus. n. 1318 sqq.).

598. Caritatem patriae a caritate viae specie differre *Platel* sic probat: „Actus caritatis in via specificatur a divina bonitate ut obscure proposita per fidem, in patria autem ab eadem bonitate ut clare proposita per visionem. Atqui bonitas divina ut clare proposita per visionem est in ordine ad movendam voluntatem eiusque actus specificandos virtualiter diversa a se ipsa ut obscure proposita per fidem, cum clare proposita per visionem voluntatem ita moveat, ut eam necessitet ad amorem appetitativae et adhaesive summum, intrinsece repugnantem omni offensae, etiam levi, eiusque actus terminet adeoque et specificet secundum omnes suas perfectiones, distincte ut in se sunt, quae et similia non praestat obscure proposita per fidem. Confirmatur haec ratio: 1. Ex eo, quod iuxta *Suarez, Tanner* et alios ex adversariis eadem perfectio divina ut proposita per fidem sit virtualiter diversa a se ipsa ut proposita per cognitionem naturalem, in ordine ad specificandos actus dilectionis essentialiter diversos . . . , ergo a fortiori ut proposita per visionem. 2. Quia per visionem distincte proponuntur variae perfectiones divinae, propter quas Deus amatur in patria, quae per fidem non cognoscuntur; ergo amor patriae dicit essentialem habitudinem ad varias perfectiones Deo intrinsecas, quae non attinguntur ab amore viae, adeoque amor patriae habet modum tendendi intrinsece diversum et consequenter essentiam specie diversam ab amore viae. 3. Quia actus, quo Deus diligitur ut sapiens, specie differt ab eo, quo diligitur ut iustus, cum dicat habitudinem essentialem ad attributum specie diversum. Ergo actus, quo in patria diligitur secundum varias perfectiones hic nobis ignotas, specie differt ab actu, quo diligitur in via“ (De car. n. 400 sqq.).

Hanc sententiam sequuntur *Lessius, De Lugo, Ripalda* (De car. disp. 37, sect. 3, n. 22), alii, qui tamen concedunt habitum caritatis in via et in patria esse specie et numero eundem (ut *Platel* l. c. n. 404).

599. *Praeferenda videtur prior sententia*, quia rationes contrariae non ostendunt obiectum specificè diversum; ubi vero non est obiectum specificè diversum, neque actus est specificè diversus. Sola diversa cognitio eiusdem obiecti non specificat actum voluntatis. Idem spe-

cifice actus potest esse et necessarius et liber (cf. De act. hum. III, n. 602). Neque est paritas cum fide, ut opponitur cognitioni naturali, quia fides proponit novum obiectum formale, i. e. relationem ad finem supernaturalem. Neque verum est actum caritatis fieri specificè diversum eo, quod homo cogitat de una perfectione divina prae alia, cum omnis perfectio divina sit obiectum caritatis sub ratione summi boni.

Ceterum utramlibet sententiam elegeris, eris in societate magnorum theologorum.

600. Quod ad alias comparationes caritatis viae cum caritate patriae attinet, imprimis *habitus caritatis, quem habet viator, potest esse maioris perfectionis quam caritas alicuius comprehensoris*. Ita maior est caritas aucta per bona opera in homine adulto quam caritas infantis mortui post baptismum ante usum rationis.

Unde concludendum videtur *posse actum caritatis in viatore esse intensiorem, quam alicuius comprehensoris*, quia fieri potest, ut habitus secundum totam intensitatem in actum transeat.

Num in eodem subiecto caritas patriae possit excedere summam caritatem quam habuit in via, pendet ex quaestione, utrum pro actibus meritoriis remissioribus gratia et caritas augeatur statim in via an in patria tantum (cf. supra n. 80), et utrum merita mortificata reviviscant totaliter, an partialiter, an nullo modo (cf. De paenit. VII, n. 316 sqq.).

Ratione status caritas patriae est excellentior caritate viae propter intimam unionem cum Deo per visionem praesente, propter continuationem numquam interruptam, propter stabilitatem indeficientem, propter absentiam omnis impedimenti, propter perfectissimam communicationem gaudii beatifici et aliorum bonorum caelestium (*Suarez*, De car. disp. 3, sect. 4).

SECTIO II.

DE OBIECTO MATERIALI CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XLIV. Obiectum materiale caritatis theologicae praeter Deum, qui est obiectum principale seu obiectum formale quod, secundario est omnis creatura rationalis beatitudinis capax. Theologico certa (Sum. 2, 2, q. 25, a. 1).

601. Cum obiectum formale et motivum caritatis sit Deus ut beatitudo supernaturalis, manifestum est *Deum etiam esse obiectum principale quod et obiectum adaequatum caritatis*. Nam caritate Deo imprimis illud bonum volumus, quo ipse intrinsecus constituitur, alia vero bona volumus, in quantum ad Deum glorificandum valent.

„Cum species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est, quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio, qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. . . . Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 25, a. 1). Caritas est amicitia. „Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno quidem modo amicus, ad quem amicitia habetur, et alio modo bona, quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. . . . Possunt tamen ex caritate diligere creaturae irrationales sicut bona, quae aliis volumus, in quantum scil. ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum; et sic etiam ex caritate Deus eas diligit“ (*ibid.* a. 3). De hac re est unanims consensus theologorum. (Cf. *Suarez*, De car. disp. 1, sect. 1, n. 1.)

602. „In praesenti solum venit observandum, quod, licet haec conclusio sit indubitata, *communiter tamen non numerantur nisi quattuor diligenda ex caritate*, nempe Deus, proximus, nos ipsi et proprium corpus. Cuius rationem tradit divus *Thomas* 2, 2, q. 25, a. 12, et in eo consistit, quod, licet caritas sub generali ratione amoris extendat se ad omnes creaturas, ut tamen est amicitia fundata super communicatione aeternae beatitudinis, ea solum respicit et attingit, quae in hoc bono communicant aut communicare possunt, quae sunt praedicta quattuor; Deus quidem, ut praedictae beatitudinis causa et principium, qui proinde primo loco et super omnia amari debet; nos vero ut eiusdem beatitudinis directe participes; corpus autem ut participans illam per redundantiam ex gloria animae; proximi denique tamquam socii nobiscum praedictae beatitudinis. Proximi vero dicuntur tam homines quam angeli, tam inimici quam amici, tam iusti quam peccatores, quatenus isti converti possunt; solumque excluduntur daemones et damnati, quia iam non sunt capaces beatitudinis et supernaturalium donorum“ (*Salmonicenses*, De car. disp. 2, n. 3).

603. Itaque sicut Deus duplici modo est obiectum caritatis theologicae, et ut bonum, quod amamus, et ut is, cui propter se ipsum bonum volumus, ita etiam *dupliciter sermo esse potest de obiecto materiali et secundario caritatis*. Nam obiectum secundarium, quod volumus, sunt omnia bona creata, prout ad Deum referuntur; obiectum vero secundarium, cui bonum volumus, est omnis creatura rationalis, quae est capax beatitudinis. Super beatitudinem enim supernaturalem fundatur caritas, quatenus est amicitia supernaturalis, ut vidimus. Ergo omnes et solae illae creaturae possunt esse obiectum

secundarium cui caritatis theologicae, in quibus communicatio vitae supernaturalis est possibilis. Ideo quaestio nostra respicit solas creaturas racionales, ad quas corpus humanum pertinet reductive et participative.

604. De qua re copiose agit *S. Augustinus*: „Haec regula dilectionis divinitus constituta est: Diliges, inquit, proximum tuum sicut te ipsum, Deum vero ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente (Matth. 22, 37 39). . . . Diligenda sunt ea sola, quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus. aut ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, sicut est corpus. . . . Cum ergo quattuor sint diligenda: unum, quod supra nos est, alterum, quod nos sumus, tertium, quod iuxta nos est, quantum, quod infra nos est: de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. . . . Modus ergo diligendi praecipiendus est homini, i. e. quomodo se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Praecipiendum etiam, quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consulat. . . . Ergo quoniam praecepto non opus est, ut se quisque et corpus suum diligat, i. e. quoniam id, quod sumus, et id, quod infra nos est, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus . . . restabat, ut et de illo, quod supra nos est, et de illo, quod iuxta nos est, praecepta sumeremus. Diliges, inquit, Dominum Deum tuum . . . (Matth. 22, 37 sqq.). Finis itaque praecepti est dilectio, et ea gemina, i. e. Dei et proximi. Quod si te totum intellegas, i. e. animum et corpus tuum, et proximum totum, i. e. animum et corpus eius (homo enim ex animo constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio Dei eiusque dilectionis modus praescriptus appareat, ita ut cetera in illum confluant, de dilectione tua nihil dictum videtur. Sed cum dictum est: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum, simul et tui abs te dilectio non praetermissa est. . . . Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum. . . . Manifestum est hoc praecepto, quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, quanta multis divinarum Scripturarum locis animadvertere facile est“ (De doctrina christ. l. 1, c. 22 sqq.; *M* 34, 27 sqq.).

Hac igitur doctrina supposita quaeritur, num eadem amicabili caritate, qua diligimus Deum, etiam diligere possimus et debeamus proximum.

605. *S. Scriptura saepe testatur obiectum eiusdem caritatis, qua Deum diligimus, etiam esse proximos. Ita S. Paulus exponens corinthiis*

necessitatem caritatis (1 Cor. 13) sine dubio loquitur de caritate theologica: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.“ Nihilominus huic caritati eas qualitates attribuit, quae soli dilectioni proximi conveniunt: „Caritas patiens est, benigna est. . . .“ Ergo eadem caritas, qua Deum diligimus, est etiam dilectio proximi. *Cornely* illa verba: „Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens“, ita exponit: „De cuius caritatis defectu apostolus loquitur? Caritatem, qua proximum diligimus, insinuant dotes, quas apostolus ipse ei attribuit (4—7), atque de hac sola loquuntur *Chrysostomus*, *Theodoretus*, *S. Basilius*, alique multi; dubium tamen non est, quin virtus theologica caritatis intellegatur, qua Deum propter ipsum nosque et proximos propter Deum diligimus; sed prior sententia a nostra non discrepat. Diversa quidem sunt obiecta materialia caritatis, Deus, nos ipsi, proximi, at, ex una eademque caritate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum“ (*S. Aug.*, De Trin. 8, 8).“

606. Similiter S. Ioannes loquitur de caritate, qua translati sumus a morte animae ad vitam spiritualem, et qua Deo vicem rependimus eius dilectionis, qua ipse prior dilexit nos. Hanc autem caritatem nostram simpliciter describit ut dilectionem proximi: „Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte. . . . Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est; et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est. . . . Carissimi, si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere. Deum nemo vidit umquam. Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis perfecta est“ (1 Io. 3, 14 sqq.). Haec manifeste ostendunt eadem caritate Deum diligi et proximum.

607. Phariseo interroganti: „Magister, quod est mandatum magnum in lege? ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae“ (Matth. 22, 35 sqq.). Quae verba ita commentatur *Knabenbauer*: Praeceptum diligendi proximum „dicitur simile priori, quoniam est dilectio hominis, qui factus est secundum imaginem Dei (*Origenes*, Op. imperf., *Albertus*, *Thomas*, *Faber Stapulensis*, *Dionysius Carthus*). Homo itaque factus secundum similitudinem Dei propter Deum diligi debet; diligenda est in eo imago ac similitudo Dei, quam animus habet naturaliter, et ad quam altiore et eminentiore gradu supernaturaliter habendam a Deo vocatur. Dicitur porro

simile, non aequale, quia post Deum inter omnes res creatas prae omnibus diligendus est proximus affectu, actibus, officiis; dein quia utrumque est de dilectione, et actus uterque procedit ab eodem habitu et tendit in idem obiectum, scil. Deum; nam quia Deus diligitur, diligitur etiam proximus ut Dei opus“ (In Matth. II² 275).

608. Post haec vix opus est allegare dicta SS. Patrum. Audiamus unum alterumve explicantem verba Christi: „Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos“ (Io. 15, 12). *S. Ioannes Chrysost.*: „Videsne dilectionem Dei cum nostra complicatam et quasi catena annexam? Ideo aliquando duo dicit praecepta, aliquando unum; neque enim potest, qui alteram accepit, alteram non habere. . . . Manere in Deo ex dilectione mutua datur“ (In Io. hom. 77, n. 1; *M* 59, 415). *S. Cyrillus Alex.*: „Omnium salvatoris nostri mandatorum consummationem continet et operatur fratrum dilectio. . . . Secunda enim est post Dei dilectionem in fratres caritas, et omnis erga Deum pietatis vis hoc uno verbo quodammodo comprehenditur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum“ (In Io. 15, 12; *M* 74, 383). *S. Gregorius M.*: „Cum cuncta sacra eloquia dominicis plena sint praeceptis, quid est, quod de dilectione quasi de singulari mandato Dominus dicit: ‚Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem‘, nisi quia omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia, quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur? . . . Qualiter autem ista dilectio tenenda sit, ipse insinuat, qui in plerisque Scripturae suae sentiis et amicos iubet diligere in se et inimicos diligere propter se. Ille enim veraciter caritatem habet, qui et amicum diligit in Deo et inimicum diligit propter Deum“ (In evang. hom. 27, n. 1; *M* 76, 1205). Videri possunt et multi alii SS. Patres exponentes textus Scripturae modo prolatos.

609. Theologorum de hac re sententia est unanimes. *S. Thomas* ait: „Habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi“ (2, 2, q. 25, a. 1). Cf. *Suarez* (De car. disp. 1, sect. 1, n. 2), *Ripalda* (De car. disp. 32, sect. 1, n. 63 sqq.), *Salmanticenses* (De car. disp. 2, n. 3), *Wirceburgenses* (De car. n. 280 sqq.).

610. Iam quaeritur, quomodo ratio motiva amandi Deum inveniatur in proximo; nam proximus diligere nequit propter Deum, nisi ratio formalis caritatis divinae aliquo modo in proximo existat; seu non possumus proximo bonum velle, quia Deus est summum bonum, nisi summum bonum habeat respectum ad bonum proximi. Deus autem ut summum bonum per caritatem diligitur, quatenus habet rationem finis supernaturalis. Ergo proximus eatenus per caritatem theologicam diligere potest, quatenus ipse refertur ad finem supernaturalem; ablata

vero hac relatione nihil est in proximo, quo nectatur cum motivo caritatis theologicae.

611. *Solent theologi tres modos indicare, quibus bonitas divina cum proximo nectitur, ita ut amor, qui procedit ex motivo divinae bonitatis, necessario etiam ad proximum extendatur: a) Deus amat proximum et est vel vult esse amicus eius eique bona conferre. Atqui amici sunt quodammodo unum; unde amicus amicum „apprehendit ut alterum se, in quantum scil. vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est, quod amicus dicitur alter ipse“ (S. Thomas 1, 2, q. 28, a. 1), Quare Deus ait: „Qui tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei“ (Zach. 2, 8), et beneficia proximis collata considerat ut sibi tributa (Matth. 25, 34 sqq.). Ergo in quantum proximus est unum cum Deo, Deus diligitur in proximo. b) Ex caritate Dei in proximo est vel esse potest participatio naturae divinae. Atqui haec participata bonitas divina amari potest, praecise quatenus repraesentat ipsam bonitatem divinam in se subsistentem. Ergo ex motivo caritatis theologicae amari potest proximus similiter, atque si imago Dei colitur cultu latriae. Hac ratione bonitas increata magis indirecte et mediate est motivum diligendi proximum. c) Proximus destinatus est ad amandam bonitatem divinam. Ergo bonitas divina, quae nos movet ad amandum Deum, movet nos ad amandum proximum, ut quodammodo per proximum amemus Deum. Ideo S. Augustinus docet diligentem diligere dilectionem (supra n. 544), quod S. Thomas ita explicat: „Diligimus proximum et Deum, in quantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem diligere“ (2, 2, q. 25, a. 2 ad 1).*

612. *Patet hos tres modos non esse res plane diversas et inter se separatas, sed triplicem respectum eiusdem rei, quatenus bonitas divina cum proximo nectitur per modum causae efficientis, formalis et finalis. Quare S. Thomas breviter dicit: „Ratio diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit“ (2, 2, q. 25, a. 1). Illud „ut in Deo sit“ respicit et capacitatem possidendi Deum, quam proximus a Deo accipit, et formalem participationem Dei per dona supernaturalia, et finem dilectionis, qui Deus est. His constitutis etiam alia intelleguntur, quae sanctus doctor ibidem exponit: quod „caritas fundatur super communicatione vitae aeternae“; quod „se extendit ad ea sola, quae nata sunt habere bonum vitae aeternae“ (a. 3); quod peccatores diligere possunt, quatenus „secundum naturam, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur“; quod „debemus in peccatoribus odire, quod peccatores sunt, et diligere, quod homines sunt, beatitudinis capaces: et hoc est vere ex caritate diligere propter Deum“ (a. 6); quod inimici non sunt diligendi, in quantum sunt inimici; nam „hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum*

alterius . . . unde hoc debemus in iis odio habere, debet enim nobis displicere, quod inimici sunt; non autem sunt nobis inimici, in quantum homines sunt et beatitudinis capaces, et secundum hoc debemus eos diligere“ (a. 8); quod debemus caritate theologica bonos angelos diligere, utpote socios nostrae beatitudinis (a. 10); quod ex caritate theologica non possumus habere benevolentiam ad malos angelos, quia „illud bonum vitae aeternae, quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus; hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus“ (a. 11).

613. *Caritas theologica est vera amicitia erga proximum* (cf. *S. Ioann. Chrysost.*, In Act. hom. 40, n. 3 sqq.; *M* 60, 285 sqq.). Si *de iustis* agitur, est mutua benevolentia, non latens, fundata super communicationem eiusdem vitae supernaturalis. Unicum, quod obstare videtur amicitiae proprie dictae, hoc est, quod proximus non diligitur propter se ipsum, sed propter Deum. Ex quo recte quidem concluditur proximum non esse amicum primum, sed secundarium; neque vero recte concluditur eum omnino non esse amicum. Nam proximus est terminus immediatus, cui bona desideramus, non ex concupiscentia, sed ex benevolentia. Cum autem verum bonum proximi consistat in recta relatione ad Deum finem ultimum, vera benevolentia erga proximum esse nequit nisi propter Deum (cf. supra n. 588 sqq.).

614. Si agitur *de peccatoribus*, haec amicitia est minus perfecta, quia communicatio vitae supernaturalis non adest actu, sed potentia, et quia peccatores non actu redamant, sed solum capaces sunt mutui amoris. Ergo aliquid Dei finis supernaturalis manet in peccatoribus, et hoc sufficit, ut ratio amicitiae non plane pereat (cf. *S. Thom.*, In 3, dist. 28, q. 1, a. 4.)¹.

¹ Peccator subest iustitiae vindicativae divinae, eique Deus in poenam peccati denegat gratiam sanctificantem, et eatenus inter Deum et peccatorem sunt inimicitiae. Neque tamen Deus peccatorem absolute excludit a vita supernaturali, sed vult, ut peccator convertatur et vivat. Iustitia autem vindicativa ad nos non pertinet; ergo nos debemus simpliciter velle peccatori conversionem et gratiam secluso omni affectu inimicitiae. Nos igitur possumus ad peccatorem habere amicitiam propter Deum, licet Deus ipse non sit actu amicus peccatoris. Porro Deus pro eo tempore, quo odit peccatorem, non potest ei absolute velle gratiam, quia hoc absolute velle est peccatorem iustificare; sed nos pro eo instanti, quo Deus odit peccatorem, possumus peccatori velle conversionem et gratiam, quia hac nostra voluntate peccator non iustificatur, et sic voluntas nostra non pugnat cum voluntate divina (De act. hum. III, n. 685). Deus non omnem caritatis effectum denegat peccatori, sed praebet ei gratiam, qua converti possit; cui gratiae si peccator non resistit, amicitia cum Deo restituetur. Est autem disputatio inter theologos, num infusio gratiae sanctificantis procedat ex amicitia Dei erga homines. Negat e. g. *Suarez* (De grat. I, 6, c. 1, n. 11 sqq.), quia ante infusionem gratiae Deus non invenit in homine bonitatem supernaturalem, quae est fundamentum amicitiae divinae. Affermat

615. *Ad nos ipsos* non habemus proprie dictam amicitiam, quia amicitia importat unionem quandam duorum, sed nobiscum ipsis habemus unitatem. Ergo quia unum elementum ad amicitiam necessarium non adest formaliter, sed quasi eminenter seu per excessum, ideo non est amicitia, sed aliquid maius, est tamen vera caritas (*S. Thom.* 2, 2, q. 25, a. 4). Unde illud: Proximus egomet mihi.

616. Quamquam proximum amamus caritate theologica, quae est amor Dei super omnia, non tamen amamus proximum super omnia, quia eum non amamus propter ipsum, sed propter Deum. Itaque non proximum omnibus praeferimus, sed Deum, propter quem proximum diligimus (cf. De Verbo incarn. IV, n. 203 sqq.).

Schol. 1. Num sit amicitia supernaturalis cum proximo, quae non sit caritas theologica.

617. *Ripalda* censet caritatem theologicam sufficere ad amicitiam cum proximo materialem, impropriad et latam, non vero ad amicitiam formalem, propriam et strictam, cum ad talem amicitiam requiratur, ut motivum amandi sit interna bonitas amici (*De car. disp.* 32, sect. 1, n. 6); e contra vero dilectionem proximi propter dona supernaturalia ei inhaerentia esse quidem veram amicitiam (*ibid.* sect. 2, n. 13), at hanc dilectionem non esse caritatem theologicam, sed virtutem moralem supernaturalem (*ibid.* n. 22). Idem docent *Coninck*, *Lessius*, *Vazquez*, alii.

618. Nihilominus communius theologi censent caritatem theologicam esse veram amicitiam cum proximo, et dilectionem proximi propter dona supernaturalia ei inhaerentia esse actum caritatis theologicae. Ita *Suarez* (*De car. disp.* 1, sect. 3, n. 8, et *De relig.* l. 3, c. 5, n. 12), *Gregorius de Val.*, *Tanner*, omnes fere thomistae, alii multi.

619. De priore quaestione satis dictum est in ipsa thesi. Quod ad alteram quaestionem attinet, ipse *Ripalda* concedit *S. Scripturam* et *SS. Patres* numquam loqui de alia caritate erga proximum, nisi quae sit theologica (l. c. n. 42). Ergo ex hac parte illi sententiae grave praeiudicium creatur. Porro dona supernaturalia sunt accidentia, quae homini infunduntur, ut habeat rectam relationem ad finem ultimum supernaturalem. Hac autem relatione remota eiusmodi accidentia nullam rationem existendi habent neque infundi possunt. Ergo amabilitas hominis propter haec accidentia est amabilitas propter parti-

e. g. *Ripalda* (*De Ente supern. disp.* 132, n. 508, et *De car. disp.* 32, n. 49 sqq.), quia ad solam amicitiam exsequentem necessaria est complacentia gratiae ut existentis, non vero ad amicitiam intendentem, quae respicit gratiam etiam ut possibilem et futuram.

cipationem finis supernaturalis, seu est caritas theologica. Ergo negandum est proximum posse ita amari propter dona supernaturalia, ut ista dona non placeant propter bonitatem increatam, ad quam habeant ordinem, sed pure propter suam bonitatem creatam, ut vult *Platel* (De car. n. 344). Nam tota eorum bonitas est ordo ad bonitatem increatam; neque enim iste ordo est aliquid additum ad dona supernaturalia, sed est ipsa essentia donorum supernaturalium, quae non perficiunt aliter hominem nisi eum ordinando ad finem supernaturalem. Itaque si haec accidentia non considerantur ut participatio bonitatis increatae, non apparet, quid in iis sit amabile. Homo non est iustus et perfectus in ordine supernaturali, nisi in quantum est divinae naturae particeps et Dei habitaculum. Unde diligens in proximo supernaturalem iustitiam et perfectionem diligit in eo Deum inhabitantem et participatum. Plura de hac re vide apud *Salmanticenses* (De car. disp. 2, n. 54 sqq.).

Schol. 2. De ordine et officiis caritatis.

620. Ibi est ordo, ubi unum se habet per modum principii, ad quod alia referuntur. Caritas autem tendit in finem ultimum sub ratione finis ultimi. Ergo inter obiecta caritatis ordo est secundum relationem ad finem ultimum, ita ut principaliter diligatur finis ultimus et dein alia secundum maiorem vel minorem nexum cum fine ultimo (*S. Thom.*, 2, 2, q. 26, a. 1). Ideo debemus Deum magis diligere quam nos, nos secundum naturam spiritualem magis quam proximum (quia, quod homo participat bonum divinum, est magis amabile, quam quod alius ei sociatur in hac participatione), proximum nobis magis coniunctum magis quam alios minus nobis coniunctos, ceteris paribus (quia societas, super quam fundatur caritas, est artior), et ita porro.

621. Breviter hoc exponit *S. Augustinus*: „Ille iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem, qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligit, quod non est diligendum, aut amplius diligit, quod est minus diligendum, aut aequè diligit, quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius, quod aequè diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam se ipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo. Omnes autem aequè diligendi sunt [in quantum debemus omnibus bonum velle]; sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et tem-

porum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quadam quasi sorte iunguntur. . . . Sic in hominibus, quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi temporaliter colligatus adhaerere potuerit“ (De doct. christ. l. 1, c. 27 sq.; *M* 34, 29 sq.).

S. Thomas eadem fusius exponit 2, 2, q. 26; inde vero a q. 30 agit de officiis caritatis, de misericordia, beneficentia, eleemosyna etc., et a q. 34 de vitiis caritati oppositis, de odio, invidia, rixa etc. Sed quia nostra aetate haec omnia tractantur in theologia morali (cf. *Lehmkuhl* I², n. 747 sqq.), ideo hic nexum rerum indicasse sufficiat.

Schol. 3. De imprecationibus peccatorum, quae in S. Scriptura occurrunt.

622. In S. Scriptura interdum occurrunt imprecationes, quibus malum optatur peccatoribus, ut in Ps. 108. Quaeritur, quomodo hae imprecationes cum caritate conciliari possint. Respondet *S. Thomas*: „Huiusmodi imprecationes, quae in S. Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intellegi: Uno modo per modum praenuntiationis, non per modum optationis, ut sensus sit: ‚Convertantur peccatores in infernum‘ (Ps. 9, 18), i. e. convertentur. Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis secundum illud Ps. 57, 11: ‚Laetabitur iustus, cum viderit vindictam‘, quia nec ipse Deus puniens ‚laetatur in perditione impiorum‘, ut dicitur Sap. 1, 13, sed in sua iustitia, quia ‚iustus Dominus et iustitias diligit‘ (Ps. 10, 8). Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam, ut scil. peccatum destruat et homines remaneant“ (2, 2, q. 25, a. 6 ad 3). Cf. Ps. 82, 17 et IX, 515 nota. Alio loco ait: „Imprecationes, quae in S. Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intellegi: Primo secundum quod prophetae solent in figura imprecantis futura praedicere. . . . Secundo prout quaedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur. Tertio quia intelleguntur petere non contra ipsos homines sed contra regnum peccati, ut scil. correctione hominum peccata destruantur. Quarto conformant voluntatem suam divinae iustitiae circa damnationem perseverantium in peccato“ (2, 2, q. 83, a. 8 ad 1).

Zenner, Die Psalmen p. 162, studet rem ita explicare: Illae imprecationes sunt citationes tacitae, quibus referuntur verba ignotorum hominum, omissis condicionibus historicis, in quibus prolata sunt, quemadmodum si verba Lamech (Gen. 4, 23 sq.) vel Debora (Idc. 5, 1 sqq.) sine ulla narratione historica inter psalmos referrentur. Si hoc supponimus, cessat difficultas, quia sic non oportet dicere imprecationes dictas esse a pio homine sub inspiratione divina.

Nihilominus haec solutio non sufficit, quia tales imprecationes revera etiam a piis hominibus et a prophetis proferuntur in con-

dicionibus nobis notis. Ita scriptor inspiratus libri Nehemiae (4, 4 sq.) loquitur contra inimicos iudaeorum: „Audi, Deus noster, quia facti sumus despectui; converte opprobrium super caput eorum, et da eos in despectionem in terra captivitatis. Ne operias iniquitatem eorum, et peccatum eorum coram facie tua non deleatur, quia irriserunt aedificantes.“ Similiter Ieremias scribit (17, 18; 18, 20 sqq.): „Confundantur, qui me persequuntur, et non confundar ego; paveant illi, et non paveam ego; induc super eos diem afflictionis, et duplici contritione contere eos. . . . Recordare, quod steterim in conspectu tuo, ut loquerer pro iis bonum et averterem indignationem tuam ab iis. Propterea da filios eorum in famem et deduc eos in manu gladii; fiant uxores eorum absque liberis et viduae, et viri earum interficiantur morte, iuvenes eorum confodiantur gladio in proelio; audiat clamor de domibus eorum; adduces enim super eos latronem repente, quia foderunt foveam, ut caperent me, et laqueos absconderunt pedibus meis. Tu autem, Domine, scis omne consilium eorum adversum me in mortem. Ne propitieris iniquitati eorum, et peccatum eorum a facie tua non deleatur; fiant corruentes in conspectu tuo, in tempore furoris tui abutere iis.“ Qui haec scripsit, potuit etiam scribere Ps. 108.

Praeterea ecclesia hunc psalmum recitandum praecipit per modum orationis; ergo supponit verba imprecatoria posse etiam honesto sensu intellegi. Quare necessario recurrendum est ad unam ex expositionibus supra propositis, quae iam apud SS. Patres leguntur. Deus, loquens per os Ieremiae ut typi Christi, potuit diras illas comminationes per modum imprecationis proferre in adversarios Christi, easque implevit in interitu urbis Ierusalem. Idem dicatur de Ps. 108, videtur difficultas sufficienter soluta.

SECTIO III.

DE EXCELLENTIA CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XLV. Caritas est omnium virtutum excellentissima.

Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 23, a. 6).

623. Secundum protestantes excellentissima virtus est fides (i. e. fiducia), quia haec sola est, quae iustificat, dilectio vero sequitur fidem et iustificationem. Ita e. g. *Apologia confessionis august.* (a. 4, § 77): „Sola fide in Christum, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem“ (*Müller*, *Die symb. Bücher*, ed. 7, 100). Multa alia vide apud *Möhler* (*Symbolik* § 16). Contra vero, catholici omnes docent caritatem esse excellentissimam virtutem eamque solam dividere inter filios regni et filios diaboli.

Arg. 1. Ex S. Scriptura.

624. „Aemulamini charismata meliora, et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans et cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Caritas patiens est, benigna est. . . . Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec, maior autem horum est caritas“ (1 Cor. 12, 31 sqq.). „Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis“ (Col. 3, 14). „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum“ (Matth. 22, 37). „Finis autem praecepti est caritas“ (1 Tim. 1, 5).

Arg. 2. Ex SS. Patribus.

625. *S. Irenaeus* docet ad veram *γνῶσιν* multa quidem pertinere, sed „praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens“ (Adv. haer. l. 4, c. 33, n. 8; *M* 7, 1077). *S. Ioannes Chrysost.*: „Fidem habes, spem, caritatem, quae manent. Nihil par caritati; maior omnium est caritas. . . . Cogitemus caritatem tesseram esse discipulorum Christi, et sine illa nihil valere alia“ (In Act. hom. 40, n. 3 4; *M* 60, 285). *S. Hieronymus*: „Quae alia inter fructus spiritus debuit tenere primatum nisi caritas, sine qua virtutes ceterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa, quae bona sunt?“ (In Gal. l. 3, c. 5, v. 22; *M* 26, 418; cf. ibid. 413 sq.) *S. Augustinus* illa verba: „Si linguis hominum loquar. . . .“, ita exponit: „Magna res est fides montes transferens. Illa quidem magna sunt, sed si ego haec sine caritate habeam, inquit, non illa, sed ego nihil sum. . . . Ecce venit ad passionem, ecce venit et ad sanguinis effusionem, venit et ad corporis incensionem; et tamen nihil prodest, quia caritas deest. Adde caritatem, prosunt omnia; detrahe caritatem, nihil prosunt cetera. Quale bonum est caritas ista, fratres! Quid pretiosius? Quid luminosius? Quid utilius? Quid securius?“ (Serm. 138, c. 2 3; *M* 38, 764.) „Habete itaque caritatem, fratres mei. Laudatur fides, constat, laudatur; sed quae fides, distinguit apostolus. . . . Quae ergo fides? Qualis fides? Quae per dilectionem operatur. . . . Habete itaque fidem cum dilectione; nam dilectionem non potestis habere sine fide . . . potestis habere fidem sine dilectione. Nam non vos exhortor, ut habeatis fidem, sed caritatem. Non potestis enim habere caritatem sine fide, caritatem dico Dei et proximi“ (Serm. 90, n. 8; *M* 38, 564).

„Nullum est isto dono excellentius. Solum est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt“ (De Trin. l. 15, c. 18, n. 32; *M* 42, 1082). „Dilectio ergo sola discernit inter filios Dei et filios diaboli. Signent se omnes signo crucis Christi, respondeant omnes Amen, cantent omnes Alleluia, baptizentur omnes, intrent ecclesiam, faciant parietes basilicarum: non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate. Qui habent caritatem, nati sunt ex Deo; qui non habent, non sunt nati ex Deo. Magnum indicium, magna discretio. Quidquid vis habe, hoc solum non habeas, nihil tibi prodest; alia non habeas, hoc habe et implesti legem“ (In 1 Io. tract. 5, n. 7; *M* 35, 2016).

Arg. 3. Ex ratione.

626. a) *Ex interna natura caritatis.* Omnis virtus moralis versatur circa perfectionem creatam, caritas autem circa perfectionem increatam; ergo caritas perfectior est virtutibus moralibus. Inter virtutes theologicas fides et spes respiciunt Deum, quatenus ex Deo nobis provenit cognitio veri et adeptio boni; caritas autem in ipso Deo sistit; ergo caritas est tanto perfectior fide et spe, quanto perfectior est divina bonitas in se quam nostra possessio Dei per intellectum et voluntatem (*S. Thom.* 2, 2, q. 23, a. 6). Si caritas comparatur cum donis Spiritus Sancti, per caritatem homo essentialiter unitur cum Spiritu Sancto, per dona autem aptus fit, ut facile moveatur a Spiritu Sancto. Atqui excellentius est essentialiter uniri cum Spiritu Sancto, quam eius motioni subdi. Ergo caritas excellentior est donis Spiritus Sancti (1, 2, q. 68, a. 8).

627. b) *Ex effectibus caritatis.* Sola caritas remittit peccata et iustificat animam, etsi sacramentum re non suscipitur (cf. De paenit. VII, n. 124 sqq.). Sola caritas est, qua formaliter constituitur amicitia inter Deum et hominem (supra n. 586 sqq.). Tandem caritas est omnium virtutum regina, quia fortiter et suaviter earum actus imperat et ad finem dirigit, et sic Christi iugum reddit suave et onus eius leve, et est principium meriti maxime principale (*S. Thom.* 1, 2, q. 113, a. 4; 2, 2, q. 23, a. 4 ad 2). Multa de hoc imperio caritatis disputat *Ripalda* (De Ente supern. disp. 65 sqq. et De car. disp. 40). Propter suam excellentiam caritas est forma omnium virtutum, de qua re statim plura dicenda sunt.

Schol. 1. Caritas etiam in esse physico est praestantior reliquis virtutibus.

628. Quidam theologi, concedentes caritatem esse virtutem maximam in genere moris, negarunt eam esse maximam in esse physico. Secundum *Salmanticenses* hanc sententiam docent *Herrera*, *Serra*, *Ferre*,

Vazquez (In 1, 2, disp. 11, c. 8, n. 43). „Nec alium vidimus, qui eam tenet“ (De car. disp. 7, n. 36). In genere moris perfectior dicitur virtus, quae maiorem rectitudinem subiectivam homini confert eumque magis coniungit cum ultimo fine (qua ratione perfectiores sunt virtutes morales quam intellectuales); in genere vero physico perfectior est virtus, quae tendit in obiectum perfectius (qua ratione virtus intellectualis potest esse perfectior quam virtus moralis).

At haec distinctio non obtinet in caritate; nam obiectum caritatis est Deus, ut est in se ipso, quo obiecto nullum potest perfectius excogitari. Praeterea ipse Deus in ratione obiecti perfectius attingitur per caritatem quam per alias virtutes theologicas. Nam Deus est obiectum fidei ut non visus et obiectum spei ut nondum possessus, „sed amor caritatis est de eo, quod iam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Io. 4, 16: Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo“ (*S. Thom.* 1, 2, q. 66, a. 6).

629. Secundum sententiam thomisticam, qua censetur verum esse obiectum perfectius quam bonum, *potest obici*: Fides versatur circa verum, caritas autem circa bonum; ergo fides in esse physico est perfectior quam caritas.

Sed *respondetur* cum *S. Thoma*: „Virtutes theologicae habent obiectum, quod est supra animam humanam. . . . In his autem, quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio; perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem, quod est supra hominem, nobilius est in se ipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius, in quo est“ (1, 2, q. 66, a. 6; cf. 2, 2, q. 23, a. 6 ad 1). Etiam hoc sensu verum est, quod caritas Christi supereminet scientiae supernaturali per fidem habitae (Eph. 3, 19). Cf. *Suarez* (De car. disp. 3, sect. 1, n. 3 sqq.). *Salmanticenses* (De car. disp. 7, n. 17 sqq.).

Si quaeris, num caritas sit excellentior quam visio beatifica, breve responsum datum est in tractu de Deo fine ultimo (III, n. 448). Plura videri possunt apud *Ripalda* (De Ente supern. disp. 21).

Schol. 2. De gaudio et pace, prout sunt interni effectus caritatis.

630. Caritas propter excellentiam producit aliquos effectus insignes in homine, qui nulli alii virtuti conveniunt. Sunt hi effectus gaudium et pax (cf. Rom. 14, 17).

Qui amat, gaudet, quod amato bonum suum inest et conservatur, et quod amans cum amato et bonitate eius coniungitur. Caritas est amor Dei. Deo inest summum et incommutabile bonum, et per caritatem amans est in Deo et Deus in eo (1 Io. 4, 16). Ergo caritas

ex essentia sua producit gaudium spirituale. Et gaudium quidem de ipso bono divino est sine ulla tristitia, gaudium vero de coniunctione cum Deo in hac vita annexam habet aliquam tristitiam, quia huic coniunctioni potest aliquid ob stare sive in nobis sive in proximo, et quia haec coniunctio numquam est perfecta in hac vita. Ideo hoc gaudium in solis beatis est perfecte plenum. Elicitur autem hoc gaudium ab habitu caritatis, quia idem habitus inclinatur ad diligendum, desiderandum, gaudendum (*S. Thom. 2, 2, q. 28*).

631. *Pax est effectus caritatis, quo tollitur dissensio appetituum in homine et dissensio hominis cum proximo.* In homine enim sunt diversi appetitus saepe inter se pugnantes, et etiam unus idemque appetitus saepe non potest habere unum bonum, quin amittat aliud bonum, et similiter plures homines possunt inter se dissentire in prosequendis bonis. Ubi autem dissensus, ibi non est pax, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus. Vera pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; nam malum habet defectus, ex quibus appetitus manet inquietus et perturbatus. Atqui caritas versatur circa summum bonum; et quia omnia refert ad ipsum, efficit unionem appetituum, in qua consistit interna pax. Porro ex caritate diligimus proximum ut nos ipsos; ergo volumus etiam verum bonum proximi, et sic consentimus etiam cum proximo. Peccatores neque habent veram pacem in se ipsis, quia non adhaerent vero bono finali, sed bono apparenti, neque possunt consentire cum iustis; iusti autem volunt, ut peccatores ament verum bonum et de eo gaudeant, et sic eatenus consentiunt cum iis, quatenus volunt, ut peccatores satientur vero bono et in eo pacem inveniant. Iusti autem, dum inter se consentiunt de principali bono, possunt dissentire in opinionibus et in appetitu, qui ex opinionibus procedit, quia incertum est, num illud, de quo dissentiunt, pertineat ad illud principale bonum, de quo consentiunt. Hic igitur dissensus non repugnat paci essentiali, sed repugnat paci perfectae patriae, in qua opiniones cessabunt, et ex perfecta cognitione habebitur etiam perfecta unio omnium appetituum. „Pax multa diligentibus legem tuam“ (*Ps. 118, 165*). Cf. *S. Thom. 2, 2, q. 29*.

Prop. XLVI. Caritas vero quodam sensu est forma omnium virtutum. Theologica certa (*Sum. 2, 2, q. 23, a. 8*).

Pars I. Doctrina S. Scripturae et traditionis.

632. *Teste S. Scriptura virtutes reliquae sine caritate sunt mortuae nec quicquam prosunt ad vitam aeternam, caritas autem vitam suam manifestat per exercitium omnium virtutum (supra n. 624).* Ergo caritas vera aliqua ratione est principium vivificans reliquarum virtutum. Scholastici autem solent principium vitale vocare formam. Unde trans-

ferentes hanc terminologiam ad ordinem moralem, caritatem appellarunt formam virtutum. Est autem bene attendendum *caritatem sub duplici respectu esse formam reliquarum virtutum*: a) Reliquae virtutes ex se tam imperfectae sunt, ut, nisi caritate informantur, non reddant hominem simpliciter virtuosum. b) Caritas tam perfecta est, ut ipsa hominem simpliciter bonum reddat et reliquas virtutes sibi subordinet et in suum finem dirigat. Hic duplex respectus est plane diversus et omnino distinguendus.

633. S. Paulus, enumerans virtutes fidei, misericordiae, fortitudinis, ait: Si haec omnia habuero, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest (1 Cor. 13, 1 sqq.). Nam in Christo Iesu unicum, quod aliquid valet, est „fides, quae per caritatem operatur“ (Gal. 5, 6). Haec locutio: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, a graecis sensu passivo accipitur: fides, quae per caritatem animatur. Apud latinos „operatur“ sumitur sensu activo: fides, quae per caritatem ut per formam agit, sicut corpus agit per animam. „Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est“ (Iac. 2, 26). Sine quibus operibus? Hoc brevi ante dixit apostolus: „Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, bene facitis“ (Iac. 2, 8). Itaque fides est quidem radix iustificationis; at haec radix, ut fructus salutis proferat, vivificanda est per caritatem (cf. De grat. V, n. 354 sq.). Patet igitur haeresiarchas saeculi XVI immerito irrisisse doctrinam de fide formata eam vocando „vanam et fictam fallaciam“ (Lutherus), „nugatoriam distinctionem“ (Calvinus), „figmentum vulgi sophistarum“ (Melanchthon) aliaque similia (Möhler, Symb. § 16).

634. *Doctrina SS. Patrum* sufficienter apparet ex iis, quae iam dicta sunt (n. 625). Addamus unum testimonium *S. Bernardi*: „Vita quidem corporis est anima, per quam movetur et sentit; vita vero fidei caritas est, quia per illam operatur, sicut in apostolo legis: fides, quae per dilectionem operatur (Gal. 5, 6). Unde et refrigescente caritate fides moritur, sicut corpus anima recedente“ (In resurr. serm. 2; n. 1; *M* 183, 283).

Eadem est unanimes sententia omnium theologorum cum Magistro (3, dist. 23) et *S. Thoma* (2, 2, q. 23, a. 8). Cf. e. g. *Suarez*, De car. disp. 3, sect. 1, n. 5; *Coninck*, De act. supern. disp. 21, dub. 6; *Ripalda*, De car. disp. 39, sect. 2, n. 7; *Salmanticenses*, De car. disp. 7, n. 42 sqq.

635. Iam quaeritur, *quo sensu et qua ratione caritas sit forma virtutum*. Imprimis eo sensu, quod *caritas habitualis actibus virtutum eam perfectionem seu dignitatem confert, qua sunt meritorii vitae aeternae*. Nam qui non est in statu caritatis, potest quidem aliquos actus ho-

nestos ponere (cf. De gratia V, n. 132 sqq.), sed non potest mereri mercedem caelestem.

Valet quidem hoc etiam de gratia sanctificante. Sed si gratia non realiter distinguitur a caritate, ut multi theologi probabiliter censent (cf. De grat. V, n. 318 sqq.), nulla hinc oritur difficultas. Si vero gratia a caritate realiter distinguitur, ut alii probabilius censent, nihilominus caritas potius forma virtutum est quam gratia. Nam meritum hominis et praemium Dei habent rationem mutuae communicationis bonorum, quae pertinet ad exercitium amicitiae; amicitia autem formaliter constituitur per dilectionem (supra n. 595). Porro gratia sanctificans et caritas, etsi realiter distinguuntur, constituunt tamen unum inseparabile vinculum, quo solo homo nequitur immediate cum fine ultimo. Nam virtutes morales per se non respiciunt finem ultimum, sed media ad finem. Fides vero et spes eatenus quidem versantur circa obiectum, quod est finis ultimus, quatenus earum obiectum formale quod et quo est perfectio divina; at non versantur circa Deum sub ratione ultimi finis, quia Deus non est ultimus finis ut non visus neque ut bonum absens, sed est ultimus finis, ut est in se, et sic est obiectum caritatis. Neque fides et spes respiciunt ultimum finem eatenus, quatenus hominem perfecte convertunt ad finem ultimum, cum possint esse in peccatore. Ergo per solam gratiam et caritatem, ut per unum inseparabile vinculum, homo est in statu conversionis ad finem ultimum ideoque in statu ponendi actus virtutum salutes et meritorios. Unde potest et gratia et caritas dici forma virtutum; sed quia actus virtutum sunt operationes, potius referuntur ad supremum principium operativum huius status, quod est caritas. Ergo imperfectio reliquarum virtutum supplenda est per caritatem.

636. Caritas autem propter perfectionem suam non potest esse otiosa, sed reliquas virtutes omnes suo famulatur mancipat. „Si quis diligit me, sermonem meum servabit“ (Io. 14, 23). Ideo „caritas patiens est, benigna est. Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet“ (1 Cor. 13, 4 sqq.). Ergo *caritas vitalitatem suam manifestat instigando ad omnium virtutum exercitium et omnium virtutum actus ad suum finem ordinando*. Sic caritas est causa efficiens actuum ceterarum virtutum.

Pars II. De doctrina S. Thomae in specie.

637. „Principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus sequitur formam agentis. Unde oportet, quod in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei formam. Manifestum est autem, quod per caritatem

ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem, et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos." Ergo „caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective" (*S. Thom.* 2, 2, q. 23, a. 8; cf. q. 4, a. 4 et 1, 2, q. 55, a. 2 sqq.; *De Verit.* q. 14, a. 5).

638. Ut haec intellegantur, in memoriam revocandum est, *quid requiratur, ut actus sit meritorius vitae aeternae*, quia in hac vita actum esse perfectum in genere virtutum et esse meritorium vitae aeternae est unum idemque. Itaque secundum *concilium tridentinum* ad hoc, ut opera nostra mereantur vitam aeternam, requiritur et sufficit, ut opera sint supernaturaliter honesta, ut fiant ab homine iusto, ut homo decedat in gratia (sess. 6, c. 16, et can. 32; *Denz.* n. 809 842). Ad iustificationem vero homo venire potest per sacramentum poenitentiae cum sola attritione sine actu caritatis theologicae (*De poenit.* VII, n. 159 sqq.). Ergo si talis homo post iustificationem elicit actum virtutis supernaturalis, antequam elicit actum caritatis theologicae, meretur mercedem caelestem, quamvis non habeat actum elicited et consequenter neque actum imperatum caritatis theologicae, sive actualiter sive virtualiter.

639. Ergo *admittenda non est sententia, quae docet actum, ut sit meritorius vitae aeternae, debere a caritate elici aut saltem imperari*. Doctrinam, quae statuit solum actum elicited caritatis esse meritorium, ecclesia damnavit (*Denz.* n. 1405 sq.). Sed neque statuendum est requiri, ut actus saltem sit imperatus a caritate (ita *Berti* tract. 9, dissert. 1, c. 1, n. 4 sqq.). Nam quicumque tale quid statuit, ad condiciones a concilio tridentino postulas novam condicionem adicit, ad quod faciendum nullum ius habet; et ipse contra concilium tridentinum ponit, mereri vitam aeternam. Posset dici opus non esse supernaturaliter honestum, nisi imperaretur a caritate. At hoc est manifeste falsum. Nam actus fidei et spei theologicae est semper honestus, et cum ab homine iusto ponitur, semper meritorius. Idem valet de omnibus aliis bonis operibus. Nam concilium tridentinum docet supposita iustificatione et bonis operibus nihil amplius deesse ad verum meritum vitae aeternae. Ergo quando agens est in statu caritatis, omne bonum opus eius habet rationem meriti supernaturalis, neque alius influxus caritatis requiritur, ut virtutes habeant essentialem suam perfectionem respectu finis ultimi. (Cf. *Mazzella*, *De virt. infus.* n. 1345 sqq.; *Suarez*, *De grat.* l. 12, c. 9 et 10.) Consequenter *alius influxus caritatis necessarius non est ad informandas reliquas virtutes nisi ille, quo homo constituitur amicus Dei*; quaecumque enim ut amicus

Dei facit opera bona, haec Deo ut amico placent et amicabilem retributionem postulant.

640. Nihilominus eo ipso, quod caritas adest, *alio quoque vero sensu opera supernaturalia hominis iustificati recte dicuntur ordinari ad finem caritatis*. Nam opera supernaturalia ex fide procedunt et finem supernaturalem respiciunt (De grat. V, n. 69 sqq. 402 sqq.). Omnis autem motus voluntatis in finem supernaturalem est aliqua initialis caritas (cf. De grat. V, n. 34 144 sqq.; De paenit. VII, n. 157), et in homine iustificato procedit a virtute, quae in caritate radicatur. Ergo iustus, qui vult honeste agere, vult id, quod Deo placet, vult id, quo Deus glorificatur, ergo vult id, quod caritas intendit; et sic *semper adest relatio ad obiectum et finem caritatis ex parte operis*, licet forte non adsit talis relatio explicita ex parte operantis per actum caritatis theologicae, sive praesentem sive praeteritum. Ergo praeter relationem ad finem ultimum, quae est *ex parte status* in eo, qui habet caritatem, semper etiam adest relatio ad finem ultimum *ex parte operis boni*, non vero necessario adest explicita relatio ad finem ultimum ex parte operantis; seu haec relatio necessario adest in actu exercito, non necessario adest in actu signato. Non *necessario* adest, i. e. haec explicita relatio non requiritur, ut actus sit perfecte salutaris et meritorius vitae aeternae. Ceterum eo melior est actus, quo magis caritas in eum influit. De hac re iam dictum est in tractatu de Deo fine ultimo (III, n. 656 sq.) et in tractatu de gratia (V, n. 397 sqq.; cf. 134). Unde eatenus caritas necessario est forma virtutum, quatenus omnes virtutes ex natura sua habent respectum ad finem ultimum; nam „virtus est dispositio perfecti ad optimum“.

641. *S. Thomas* non utitur quidem illis terminis: Relatio ad finem ultimum ex parte status et ex parte operis; at per hanc duplicem relationem omnia explicantur, quae ipse docet de necessitate caritatis ad informandas virtutes. „Si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere: Uno modo ex parte actus, scil. eo, quod ipse actus non est ordinatus in finem, et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive sit veniale. Actus enim inordinatus non est conveniens medium, quo perveniatur ad finem bonum. . . . Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cuius scil. mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem. . . . Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum actu vel habitu, quia contingit quandoque, quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cuius non sit in Deum referibilis, et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam actus est meritorius“ (De malo q. 9, a. 2). Ergo secundum *S. Thomam*

ad hoc, ut actus sit meritorius, duo requiruntur et sufficiunt: a) ut actus in se sit referibilis in Deum, relatio operis; b) ut homo sit in statu relationis ad finem ultimum per habitualement caritatem, relatio status. Non autem requiritur, ut caritas actualiter vel virtualiter imperet actus inferiores, nisi in quantum caritas imperat prosecutionem finis, quem finem omnes actus honesti ex interna natura sua consequuntur.

642. „In illo, qui gratiam habet, oportet [actum omnem deliberatum] vel meritorium vel demeritorium esse, quia, sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius, quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod, quicquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem caritatis; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit. Et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, meritorius erit in eo, qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit. . . . Non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint, nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet, quod semper actu in finem illum reducantur, sed sufficit ad efficaciam merendi, quod in fines aliarum virtutum actu reducantur; qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat, quod meretur, si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendit, habet pro fine bonum alicuius virtutis, eo quod virtutes sufficienter proficiunt circa omnia, quae possunt esse bona hominis“ (In 2, dist. 40, q. 1, a. 5). Sane nemo imputabit S. Thomae doctrinam, in homine iusto actum fidei, spei, religionis, si exerceatur ex motivo harum virtutum sine imperio proprie dicto caritatis, esse demeritorium; ergo fateri debent eum secundum doctrinam S. Thomae esse meritorium.

643. *Praeceptum caritatis ut est affirmativum, non debet semper et in omni actu impleri.* Unde „si quaeratur, quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere, quando oporteat habitum caritatis exire in actum, quia, quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, quae in ipsum ordinantur ut bona sibi“ (l. c. ad 6). „Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti, quod est: ‚Honora parentes‘, sed ex vi huius praecepti: ‚Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.‘ Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest

contingere, quod aliquis adimplens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis“ (1, 2, q. 100, a. 10 ad 2).

644. Hucusque explicatum est, quomodo secundum S. Thomam caritas theologica necessaria et quomodo non necessaria sit ad singulos actus aliarum virtutum, ut hi actus sint supernaturaliter perfecti et meritorii. At praeterea, ut diximus, adest *alia necessitas caritatis relate ad opera omnium virtutum, quae non tam provenit, ex imperfectione aliarum virtutum quam ex perfectione caritatis*. Videlicet homo aliquoties debet actum caritatis theologicae elicere. At actus caritatis ex natura sua talis est, ut totum hominem et omnia eius opera referat in Deum propter se dilectum. „Sub praecepto caritatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum; et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum“ (S. Thomas 1, 2, q. 100, a. 10 ad 2). Haec ordinatio omnium actuum in Deum per se dilectum, quae aliquoties repetenda est, tamdiu manet, quamdiu non formaliter aut aequivalenter revocata est, et si revocata est, novo actu caritatis renovari debet. Etenim per actum caritatis homo aut fit simpliciter amicus aut fit magis amicus, et haec dignitas vel maior dignitas influit in omnia opera bona sequentia. Hoc igitur sensu opera bona ex caritate habituali vere dignificantur, quamvis ceteroquin actus humani ex intentione habitualiter tantum permanente nullam dignitatem accipiant. Itaque quamquam non omnis actus virtutis, ut sit meritorius vitae aeternae, necessario a caritate sit imperandus, tamen caritas non diu esse potest in homine, quin in actum transeat et omnes alios actus in suum obiectum et finem referat.

645. His suppositis patet, *quot modis caritas dici possit forma virtutum*: a) *Ad instar formae informantis* requiritur caritas infusa habitualis, qua opera omnia fiant opera amici Dei et amicabili retributione digna. b) „Caritas potest dici *forma exemplaris* virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur“ (S. Thomas, Quaest. disp. de car. a. 3 ad 6); h. e. reliquae virtutes habent quidem suum proprium obiectum formale, quo essentialiter a caritate differunt (2, 2, q. 23, a. 8 ad 1), sed omnis virtus proprie dicta appetit bonum honestum, caritas autem pro obiecto habet summum bonum, quod est causa exemplaris omnis boni. Ergo reliquae virtutes in operando imitantur caritatem, quae versatur circa bonum omnis boni. c) *Effective* caritas imperat et dirigit actus omnium aliarum virtutum, non quia omnis actus virtutis, ut sit perfectus et meritorius, a caritate imperari debet, sed quia caritas interdum actum suum elicere debet, quo omnia ad Deum per se dilectum referuntur.

646. *Reliquae autem virtutes non possunt actum caritatis imperare imperio proprie dicto*, quia, sicut finis non potest subordinari mediis, ita caritas non potest subordinari aliis virtutibus, sed possunt hae virtutes occasionem et dispositionem adducere, ut homo transeat in actum caritatis, quod est imperium improprie dictum, ut si quis ex motivo religionis incipit cogitare de Deo et elicit amorem summi boni propter se dilecti. Hunc enim amorem non potest religio ex se imperare, quia tota eius vis movendi est ex bonitate creata, quae non sufficit ad amandum Deum super omnia. Si tamen actus religionis iam est imperatus a caritate, potest ex vi huius actus imperantis alium actum caritatis imperare (cf. *Esparza*, De car. q. 41, a. 7 sqq.). Unde quando Deus praecipit actum caritatis, non potest actus caritatis elici vel imperari ex motivo oboedientiae. Sed praeceptum cum sua sanctione removet impedimentum, quo homo retrahitur ab actu caritatis eliciendo, et praemio proposito inducit hominem, ut ea faciat, quibus disponitur ad Deum propter se ipsum diligendum, et sic praeceptum directe difficiliorem reddit omissionem et indirecte faciliorem reddit positionem actus caritatis.

647. Itaque *de caritate et aliis virtutibus relate ad meritum haec statui possunt*: a) Caritas habitualis (et gratia sanctificans) est radix omnis meriti, quatenus ex ea actus aliarum virtutum digni fiunt praemio caelesti, et quantitati caritatis (et gratiae) respondet quantitas praemii caelestis essentialis. Quatenus vero singulae virtutes ex „genere operis“ habent aliquam accidentalem bonitatem, e. g. quia versantur circa ardua, respondet iis praemium accidentale (*S. Thomas*, De ver. q. 26, a. 6 ad 8; cf. Tract. de Deo fine ult. III, n. 474).

b) Motus in finem ultimum, qui est fruitio Dei, est proprius actus caritatis. Huic motui per se respondet assecutio finis seu praemium caeleste essentialis. Alii actus eatenus tendunt in finem ultimum, quatenus sunt amor boni honesti ideoque implicitus et indirectus quidam amor summi boni honesti, quod est Deus. Ergo quia omnis actus honestus aliquo modo tendit in finem caritatis, latiore quodam sensu omnis actus aliarum virtutum potest dici imperari a caritate, et sic his actibus secundo convenit assecutio finis ultimi seu praemium caeleste. Nam „omnis virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem ex eo, quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum“ (*S. Thomas*, De car. a. 3). Unde vel ipsa „consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, i. e. ad honorem Dei et utilitatem proximi“ (2, 2, q. 2, a. 9 ad 2). „Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundo, secundum quod earum actus a caritate imperantur“ (1, 2, q. 114, a. 4). Haec si tenentur, omnia dicta S. Thomae de necessitate caritatis ad con-

stituendam rationem meriti in actibus aliarum virtutum sine recursu ad imperium caritatis proprie dictum sufficienter explicantur. Cf. *Wirceburgenses*, De car. n. 305 sqq.

Sicut in hac vita eo modo, quo explicatum est, meritum primario ex caritate provenit et secundario ex aliis virtutibus, ita in beatitudine voluntas cum Deo fine ultimo primario per caritatem coniungitur, secundario autem per alias virtutes, quatenus hae versantur circa bonum, quo Deus glorificatur.

648. His ultimis annis *Ioan. Ernst* pluribus libellis vel dissertationibus ostendere conatus est omnem actum honestum esse actum amoris erga Deum, non explicitum (formalem) sed implicitum (exercitum), non reflexum sed directum et cum confusa tantum Dei, summi boni, cognitione, non universalem sed particularem, non efficacem ad iustificandum, attamen non essentialiter diversum a caritate theologia (Die Notwendigkeit der guten Meinung; Theol.-prakt. Monatschrift, Passau 1900, 768 sqq., etiam separatim Kempten 1900. Über die Notwendigkeit der guten Meinung, Freiburg 1905, maxime p. 31 sq. 63 sqq. 218 sqq. Gottesliebe und Sittlichkeit, Tübingen 1907, maxime 6 sqq. 18 sqq. 31 sqq. Die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit, Mainz 1910).

Facile quidem conceditur ab omnibus theologis in quovis actu honesto includi quemdam amorem Dei ut summi boni honesti et fontis normaefque omnis creatae honestatis; sed non minus communiter theologo negant eiusmodi amorem essentialiter idem esse atque caritatem theologicam. Unde in hac parte Ernst pugnat contra omnes fere theologos, etiam maximos, ut S. Thomam. Et revera huic novae opinioni gravissimae obstant rationes.

a) Deficiente obiecto formali deficit essentia virtutis. Atqui obiectum formale caritatis deest in actibus aliarum virtutum. Ergo non omnes actus honesti sunt actus caritatis. *Prob. min.* Obiectum formale caritatis est Deus super omnia amabilis. Atqui obiectum formale virtutum moralium est honestas creata, singulis virtutibus propria, qua inter se specificè distinguuntur. Ergo non omnes actus virtutum sunt actus caritatis.

Dices: Etsi proximum obiectum virtutum moralium non est Deus, nihilominus actus earum, ut sint perfecte honesti, referendi sunt ad Deum finem ultimum. Atqui referre actus suos ad Deum finem ultimum nihil aliud est nisi ponere actum amoris erga Deum. Ergo actus omnes honesti sunt actus amoris erga Deum.

Resp. dist. mai.: Actus, ut sint honesti, referendi sunt ad Deum finem ultimum, quatenus *interdum* homo se et omnia sua ad Deum referre debet, *conc. mai.*; quatenus in omni actu talis relatio adesse debet, *subdist. mai.:* ratione status et operis, ut explicatum est in thesi (n. 635 sqq.), *conc. mai.*; ratione operantis, quatenus ipse

debeat singulis actibus illam relationem renovare, *nego mai.* Atqui referre actus suos ad Deum est actus amoris erga Deum, *dist. min.*: si hoc explicite fit, *conc. min.*; si quomodocumque tantum implicite fit, *nego min.*

Non quivis motus versus Deum finem ultimum est actus caritatis, sed ille tantum motus, quo Deus super omnia diligitur ut summum bonum. Hoc autem non fit, quando homo vult e. g. se gratum Deo exhibere pro acceptis beneficiis vel dolet de peccatis propter poenas inflictas aut infligendas vel se humiliat sub maiestate divina. In his et similibus actibus est amor quidam erga summum bonum honestum, qui potest aliquo vero sensu appellari caritas initialis, ut dictum est de attritione (VII, n. 153 sqq.), qui tamen a caritate perfecta essentialiter differt (cf. supra n. 140).

b) In S. Scriptura caritati praeter omnes alias virtutes duae praecipue adscribuntur perfectiones: universalitas, qua omnes virtutes sibi subordinat easque ad suum finem dirigit; efficacitas, qua hominem infallibiliter reddit amicum Dei (supra n. 590 624). Idem docent SS. Patres, maxime S. Augustinus (supra n. 625). Si simile quid dicitur de fide, semper intellegitur de fide formata. De caritate vero idem affirmatur sine ulla condicione explicita vel implicita.

Iamvero *Ernst* ipse concedit caritatem, quae in quovis actu honesto (etiam peccatoris) inveniatur, non esse universalem sed particularem, quae hoc tantum determinatum bonum honestum respiciat (misericordiam, temperantiam vel alia), non vero omnia bona honesta sub se comprehendat; neque esse efficacem ad iustificandum. Ergo huic caritati desunt perfectiones, quas Scriptura et Patres ut maxime proprias caritati attribuunt. Ubi autem desunt perfectiones essentielles, ibi potest quidem esse initium alicuius rei, non vero res ipsa perfecta, ut supra diximus de inefficaci complacentia Dei (n. 566). *Ernst* illam caritatem, quam in omni opere honesto invenit, tot limitibus circumscribit, ut ultra nomen vix generalissimum quemdam caritatis conceptum retinere videatur. Si ita est, iam magis agitur lis de nomine quam de re. Si vero plus intenditur, censeo argumentationem esse inefficacem.

Quod ad S. *Augustini* de hac re sententiam attinet, cf. J. *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg 1909, 176 sqq. 207 sqq.

Schol. Num informatio caritatis sit physica et virtutibus interna.

649. *Salmanticenses* haec docent: „Licet ante exercitium actuale caritatis nihil possit ab ea derivari per efficientiam rigorosam, potest tamen per simplicem dimanationem eo proportionali modo, quo virtutes fluunt a gratia et proprietates a natura, qui influendi modus reducitur ad genus causae efficientis. Quod autem sic contingat in praesenti, non absque fundamento asserimus; nam licet virtutes pos-

sent utcumque dici formatae sive relatae habitualiter ad Deum finem ultimum ex conotatione habitus caritatis in eodem subiecto exsistentis, nihilominus haec conotatio aut denominatio extrinseca nequit sufficere, ut contineant et efficiant in suis actibus aliquam rationem, quam ex se non continent nec valent producere, cuiusmodi est ordo actualis operationis in Deum ultimum finem. Videmus autem, quod virtutes eliciunt actus formatos sive relatos in Deum ultimum finem ac proinde meritorios vitae aeternae, priusquam caritas suam operationem eliciat, ut contingit, cum homo iustificatus cum sola attritione intra sacramentum, immediate elicit actus fidei, spei aut aliarum virtutum. Unde fateri oportet, quod virtutes formentur ante actuale et formale caritatis exercitium, et consequenter quod aliquid de linea caritatis derivetur ad praedictas virtutes per simplicem dimanationem, cum caritas primo infunditur“ (De car. disp. 7, n. 53).

650. De hac sententia dicendum videtur: Nihil quidem obstat, quominus admittatur, si solido argumento probetur, vel si lucem aliquam afferat rei, de qua agitur, vel si saltem intellegi possit. Sed argumentum unicum est, quod sine hac explicatione non satisfat doctrinae S. Thomae de informatione caritatis. Hoc autem non ita esse ex supra dictis satis patet. Porro haec sententia non solum lucem nullam affert, sed plane intellegi non potest. Unde *Lorca* (De car. disp. 12, n. 5) dicit hoc statuere esse manifeste commenticium. Etiam *Ripalda* (De car. disp. 39, n. 11 sqq.) hanc doctrinam impugnat. Sufficit haec indicasse, cum praeter eas rationes informandi, quas caritati attribuimus, alia non sit necessaria, praesertim tam obscura (cf. supra n. 57 sq.).

SECTIO IV.

DE NECESSITATE CARITATIS THEOLOGICAE.

Prop. XLVII. Caritas theologica omnibus viatoribus necessaria est vel necessitate medii vel necessitate praecepti. Theologice certa (Sum. 2, 2, q. 44).

651. *Caritas habitualis infusa omnibus hominibus absolute necessaria est ad salutem*, quia sine caritate homo non iustificatur, manet inimicus Dei, excluditur a regno caelesti. „Qui non diligit, manet in morte“ (1 Io. 3, 14). Cf. Prop. XLV et homil. S. Gregorii M. in breviario rom. die 18 septembris.

652. *Caritas actualis omnibus adultis necessaria est necessitate medii*, non quidem absolute ad iustificationem (nam hoc modo solum necessaria est, si sacramentum mortuorum actu suscipi nequit), sed tamen per se et ratione sui ipsius, ut supra dictum est de spe (n. 527). Sicut enim per spem tendimus ad finem nostrum ultimum internum, ita per cari-

tatem ad finem nostrum ultimum externum, qui est principalis. Quia Deus est finis noster ultimus, independenter ab omni positivo praecepto incumbit homini necessitas hunc finem prosequendi, et quia ad hunc finem prosequendum habitus infusus est, necesse quoque est hunc habitum transire in actum.

653. Ceterum *Deus gravissimis verbis dilectionem Dei praecepit*: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo . . .“, et hoc praeceptum declaravit „maximum et primum mandatum“ (Matth. 22, 37 sq.).

654. Quaeritur, *quando hoc speciale praeceptum caritatis urgeat*, ita ut homo peccet, si actum caritatis non eliciat. De qua re plura discimus ex propositionibus quibusdam damnatis.

Alexander VII damnavit propositionem, quod homo nullo vitae tempore tenetur elicere actum caritatis ex vi praecepti divini ad hanc virtutem pertinentis (*Denz.* n. 1101). Ergo non ratione tantum alterius praecepti vel necessitatis, sed ratione sui ipsius praeceptum hoc obligat ad eliciendum actum caritatis.

Innocentius XI damnavit has propositiones:

Praeceptum caritatis „tunc solum obligat, quando tenemur iustificari et non habemus aliam viam, qua iustificari possimus“ (*Denz.* n. 1157). Si haec propositio vera esset, praeceptum caritatis non obligaret ratione sui neque umquam obligaret hominem iam iustificatum.

„An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus“ (*Denz.* n. 1155). Ergo qui diu habet usum rationis, saepius actum caritatis elicere debet.

„Probabile est ne singulis quidem rigoroze quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum“ (*Denz.* n. 1156). Ergo praeceptum caritatis per se saepius obligat quam singulis quinquenniis.

655. *Exactius tempus numquam definitum est* neque lege divina neque doctrina ecclesiastica, sed fideles inducendi sunt, ut saepe hunc actum virtutis omnium nobilissimum eliciant. Per accidens necessarius est actus caritatis seu potius contritionis, quando homo debet actum ponere, qui postulat statum gratiae, et si aliud medium hic et nunc praesto non est hunc statum recuperandi, e. g. quando quis vult matrimonium contrahere vel confessiones audire. Item in gravi mortis periculo, si sacramentum paenitentiae suscipi nequit.

656. Praeterea *theologi communiter assignant duo tempora, quibus hoc praeceptum urgeat*, scil. articulum mortis et tempus, quo homo primum sufficienter cognovit Deum super omnia propter se diligendum esse. Hoc alterum eatenus est evidens, quatenus homini non licet nimis

diu differre actum caritatis, hoc autem valet non minus de secundo et tertio et sequentibus quam de primo actu. Ceterum de utraque postulatione moralistae disputant (cf. *Ballerini*, Opus mor. de car. n. 18 sqq.). Solent autem fideles multis modis implere hoc praeceptum, ut e. g. devote dicendo: Sanctificetur nomen tuum. Ideo de hac re scrupulus iniciendus non est.

657. *Obligamur etiam ad diligendum proximum actu caritatis interno et formali*, nec per solos actus externos satisficit praecepto divino, ut declaravit *Innocentius XI* (*Denz.* n. 1160 sq.). Huic etiam praecepto satisfaciunt christiani multis modis, e. g. recitando orationem dominicam. Circa speciales personas urget hoc praeceptum tum tantum, cum iis praestanda sunt opera caritatis, quae sine interno affectu caritatis debito modo fieri non possunt, vel cum superandus est affectus odii contra inimicos. De his rebus copiose disputari solet in theologia morali (cf. *Lehmkuhl* I, n. 748 sqq.); unde hic sufficiant ea, quae supra indicata sunt (n. 603 sqq.).

658. Ceterum vera caritas non anxie quaerit de lege, sed est libertas filiorum Dei, quae supra omnem legem se extollens, omni modo studet placere dilecto. Quis mentis non plane ignobilis non consentiat *S. Augustino* Deum alloquenti: „Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias? Parvane ipsa est miseria, si non amem te?“ (*Conf.* l. 1, c. 5; *M* 32, 663.)

Schol. De peccatis contra caritatem.

659. Omne quidem peccatum mortale contra caritatem est, quia omni peccato mortali contemnitur summum bonum eique praefertur aliud bonum, quemadmodum omne peccatum mortale est etiam contra alias virtutes generales, ut contra oboedientiam et iustitiam. Hic autem quaeritur de peccatis, ut sunt contra speciale praeceptum caritatis.

660. Itaque *peccat contra caritatem, qui omittit actum caritatis, quem hic et nunc ratione ipsius caritatis ponere debet*, ut si per multos annos nullum actum caritatis elicit; non vero peccat contra caritatem, quando omittit actum caritatis, qui postulatur ratione alterius officii, ut quando se praeparare debet ad sacramenta digne suscipienda vel administranda.

661. *Peccatum formalissimum contra caritatem est odium Dei*, quo homo tristatur de bonis divinis eaque vellet Deo eripere, si posset. Hoc peccatum omnium esse maximum per se patet; immo tam horrendum est, ut vix intellegatur, quomodo homo possit illud committere. Quam rem *S. Thomas* ita exponit: Deus per se odio haberi

nequit, sed „sunt quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnant voluntati depravatae per peccatum; et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scil. apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor“ (2, 2, q. 34, a. 1). Sicut amor caritatis opponitur odium, ita gaudio caritatis opponitur *acedia*, quae est tristitia de bono divino ut nostrae sensualitati opposito (cf. ibid. q. 35 et supra n. 532). Hoc sensu *acedia* est grave peccatum. Saepe vero *acedia* vocari solet tepor in exercitio rerum spiritualium propter difficultates iis annexas (cf. 1, q. 63, a. 2 ad 2). Haec *acedia* non est speciale peccatum sed vitium generale variis virtutibus oppositum, magis vel minus grave, prout hominem magis vel minus retrahit ab implendis officiis suis (cf. *Lehmkuhl* I, 890).

Contra secundarium praeceptum caritatis peccatur omissione actus caritatis proximo debiti, odio proximi, invidia, quolibet gravi peccato externo contra proximum, maxime scandalo, i. e. incitatione ad peccandum.

APPENDIX.

DE PERFECTIONE SPIRITUALI.

§ 1.

QUID HIC INTELLEGATUR NOMINE PERFECTIONIS SPIRITUALIS.

662. *Christus Dominus omnes monet: „Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est“ (Matth. 5, 48). Quid hoc est: Estote perfecti? Hoc ipse explicat: „Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii Patris vestri, qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos“ (Matth. 5, 44 sq.). Ergo perfectum esse nihil aliud est nisi habere caritatem perfectam, quae non quaerit, quae sua sunt (1 Cor. 13, 5), sed ex motivo supernaturali omnes efficaci benevolentia prosequitur. Quare apostolus ait: „Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis“ (Col. 3, 14); nam caritas omnes alias virtutes sub se complectitur, in unitatem eas colligens et supremo fini eas subordinans. Ideo inter theologos convenit perfectionem spiritualem nihil aliud esse nisi perfectum gradum caritatis. Quare postquam de caritate egimus, merito hic addimus nonnulla de perfectione spirituali, ut paulo magis explicemus relationem inter caritatem et perfectionem.*

663. Perfectum, omnibus fatentibus, id est, cui nihil deest bonorum convenientium. Quamdiu autem in hac vita sumus, multa bona nobis desunt, quae nobis destinata sunt, et multa mala adsunt, quae minime nobis conveniunt. Unde perfectio illa, quae consistit in cumulo omnium bonorum nobis convenientium et in absentia omnium malorum, nobis in hac vita non est possibilis, sed in futuram vitam reservatur; non est in hac vita nobis in praecepto posita, sed in altera vita ut praemium reddenda, quemadmodum saepe monet S. Augustinus (e. g. Contra duas epist. pelag. l. 3, c. 7, n. 17; l. 4, c. 10, n. 28; M 44, 600 631. De perfectione iustitiae c. 8; M 44, 299 sqq.). De hac igitur perfectione hominis absoluta non est sermo, quando loquimur de perfectione spirituali huius vitae, sed de illa tantum perfectione relativa, quae

simul consistit cum carentia beatitudinis, cum miseriis huius vitae, cum concupiscentia, immo cum illis peccatis venialibus, sine quibus nullus iustus vivit in hac terra nisi ex speciali Dei privilegio (cf. De grat. V, n. 173 sqq.).

664. Porro *spiritualis perfectio huius vitae dupliciter accipi potest: secundum habitum et secundum studium*, ut ait S. Thomas (2, 2, q. 24, a. 8). Secundum habitum perfectus est, qui habet gratiam sanctificantem et voluntatem habitualement nihil committendi, quo gratia expellatur. Secundum studium perfectus est, qui rebus creatis non plus occupatur, quam necessitas vitae exigit, et totum suum studium deputat ad vacandum Deo et rebus divinis (perfectio ascetica). Perfectio secundum habitum omnibus absolute praecipitur. Cum autem loquimur de perfectione vitae spiritualis, non intellegimus id, quod ad ipsam essentiam vitae spiritualis necessarium est, sed aliquid plus, seu intellegimus perfectionem secundum studium.

665. *Utraque haec perfectio potest habere varios gradus, et ita quidem, ut maior gradus unius perfectionis possit esse in uno homine et maior gradus alterius perfectionis in alio homine*. Vocemus perfectionem secundum habitum sanctitatem, perfectionem vero secundum studium perfectionem simpliciter, quia hanc alteram solent ascetae et alii theologi intellegere, quando de perfectione vitae spiritualis loquuntur¹. Hac acceptione terminorum supposita dicimus posse accidere, ut alter sit sanctior, alter vero perfectior. Supponamus hominem christianum, qui post ultimam iustificationem suam per multos annos vixit sine peccato mortali, cotidie interfuit missae sacrificio, aliquoties singulis annis recepit sacramenta, saepe eleemosynas largitus est, multa alia bona opera fecit. Ita vivendo continuo crevit in gratia sanctificante tum ex opere operantis tum ex opere operato, et meruit magnam gloriam caelestem. Nihilominus hic homo, non obstante interna sua sanctitate, distracte vivit, sensualitati indulget, in externa agendi ratione ab hominibus mundanis non multum differt, passiones fovet, et ita multa peccata venialia committit et materiam diuturni purgatorii colligit. Nemo dixerit eum esse virum spirituales perfectum; nam perfectionem intellegimus aliquid, de quo possumus ex operibus externis aliquo modo iudicare, interna autem sanctitas seu gratia sanctificans iudicio humano plane subtrahitur. Ergo *aliud intellegitur interna sanctitas, aliud perfectio spiritualis*.

Supponamus alium hominem, nondum diu conversum ad Deum, sed cum zelo procedentem in servitio Dei, caventem, quantum potest, a

¹ In communi vita christiani loquentes de viro sancto intellegunt virum perfectum, quia internam sanctitatem non immediate percipimus; sunt tamen sanctitas et perfectio ascetica duo conceptus diversi et distinguendi.

peccatis etiam venialibus, se ipsum mortificantem et Christo crucifixo se conformantem, qui iam eo pervenit, ut habeat passiones valde edomitas et frequenter eliciat actus intensos virtutum. Talis vere habet asceticam perfectionem, et omnes recte iudicantes eum vocant perfectum. Nihilominus cum hac perfectione simul stat, quod nondum acquisivit tantam perfectionem gratiae sanctificantis, quantum ille alter, de quo diximus, et proinde non tantam sanctitatem quantum ille.

666. Eadem latius exponit Suarez, qui in fine haec addit: „Unde colligitur fieri aliquando posse, ut aliquis, qui ad gradum perfectorum pervenerat, ab illo cadat et imperfectus simpliciter fiat, etiamsi mortaliter non peccet et consequenter eandem gratiam sine diminutione aut remissione retineat, quia sine peccato mortali caritas perdi non potest, nec per venialia peccata aut imperfecta opera remittitur. At vero ad cadendum a statu perfectionis sufficere potest frequentia peccatorum venialium voluntaria cum nimia indulgentia in propriorum affectuum vel voluptatum prosecutione, citra culpam gravem et nimiam remissionem vel omissionem perfectorum actuum virtutis. Secundo colligitur aliquem apud Deum esse sanctiorem et nihilominus esse imperfectiorem, i. e. in gradu inferiore quoad modum perfectionis exsistere, et consequenter posse aliquem minus perfectum in hac vita ad perfectiorem beatitudinem in altera pervenire. Nec hoc est inconveniens, quia vera sanctitas apud Deum et ius ad aeternam beatitudinem attenditur secundum gradus caritatis et gratiae; perfectio autem huius vitae attenditur secundum affectum et dispositionem hominis ad operandum in hac vita cum promptitudine, facilitate ac vitae puritate. Dices: Etiam sanctitas et beatitudo futura datur unicuique secundum opera sua. Resp: Esto ita sit; nihilominus possunt interdum opera conferre ad maius meritum propter multitudinem et temporis diuturnitatem, et non esse apta ad aliam perfectionem acquirendam [quae consistit in operatione prompta, continua, nullis maioribus defectibus vitiata]. Et praeterea illud augmentum sanctitatis et beatitudinis provenire potest ex applicatione meritorum Christi per sacramenta, quae tunc quoad illam partem [augmentum gratiae] tamquam nostra reputantur, et nihilominus ad effectum acquirendi aliam [illam operandi] perfectionem in hac vita non accommodantur nec applicantur“ (De relig. tract. 7, l. 1, c. 4, n. 12).

667. *Comparatio rem illustrabit*: Duo fabri lignarii inierunt pactionem cum quodam homine, secundum quam pro quavis mensa vel sella, quam conficiunt, certam summam pecuniae accipiunt. Unus lente et sine studio multum proficiendi in sua arte per decem annos laboravit et lucratus est summam decem milium marcarum, sed in fine horum annorum non multo peritior in sua arte est quam initio. Alter cum

magna diligentia et studio per duos annos laboravit et obtinuit quinque milia marcarum, sed simul magnos progressus fecit in sua arte. Hic alter est perfectior faber lignarius quam ille prior, et nihilominus minus meruit apud illum hominem, pro quo laborant, et minus dives factus est. Similiter coram Deo ex duobus hominibus ille, qui cum maiore zelo et studio laborat, eodem quidem tempore plus meretur quam alius minus zelosus, et perfectior operarius est. Sed hic alius, si multo diutius laboravit, non obstante imperfectione sua potest habere maiora merita et maiorem gratiam.

Ergo, ut diximus, perfectio vitae spiritualis non est idem ac sanctitas, quae consistit in gratia sanctificante, quamvis sit optimum medium brevi tempore perveniendi ad magnam sanctitatem. Concludendum igitur est *perfectionem, de qua hic quaerimus, consistere in habituali quadam dispositione hominis iusti, qua fit, ut prompte et sine frequentibus et notabilibus defectibus et sine magno impedimento ex parte subiecti ponat actus virtutum.* Restat, ut magis determinemus, in quam re haec dispositio consistat et quomodo acquiratur.

§ 2.

PERFECTIO SPIRITUALIS EST PERFECTIO CARITATIS.

668. S. Scriptura docet caritatem habere et legem Dei servare esse unum idemque. „Qui diligit proximum, legem implevit. Nam: Non adulterabis, Non occides, Non furaberis, Non falsum testimonium dices, Non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo ergo legis est dilectio“ (Rom. 13, 8 sqq.). Apostolus loquitur de sola dilectione proximi, quia de modo agendi cum proximo in praecedentibus dicere coeperat. Ceterum eadem est caritas, qua Deum et qua proximum diligimus (supra n. 601 sqq.). Porro legem totam implere est sine dubio perfectum esse; ergo perfectio spiritualis nihil aliud est nisi perfectio caritatis. Ideo dilectionem vocat plenitudinem (*πλήρωσιν*), i. e. perfectam impletionem legis. „Omnis enim lex in uno sermone impletur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum“ (Gal. 5, 14). Caritas autem est impletio legis, quia inducit ad implendam totam legem: „Caritas patiens est, benigna est...“ (1 Cor. 13, 4 sqq.). Et e converso, omnia alia mandata imponuntur, ut ea observantes exerceamus caritatem; nam „finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta“ (1 Tim. 1, 5).

669. Ipse Christus Dominus, postquam dixit: „Diligite inimicos vestros“, statim addit: „Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est“ (Matth. 5, 48). Et iterum: „Omnia ergo, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est

enim lex et prophetae" (Matth. 7, 12), i. e. hoc unum facientes implebitis omnia praecepta in lege et prophetis proposita. „In his duobus mandatis [dilectionis Dei et proximi] universa lex pendet et prophetae" (Matth. 22, 40). Quae verba *Knabenbauer* ita exponit: „Duo haec mandata inter se cohaerent et copulantur et continent omnia alia mandata; finis enim praecepti est caritas, plenitudo legis est dilectio, et si quod est mandatum, in hoc verbo instauratur, i. e. summatim comprehenditur et quasi in compendio proponitur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Lex et prophetae hic dicuntur, quatenus praecepta ad mores pertinentia continent; omnia reliqua mandata hisce innituntur et hisce fulciuntur et in tuto sunt et firmiter consistunt, quamdiu duo illa loco non moventur. Ad haec duo enim totus pertinet decalogus; qui enim peccat, aut in Deum peccat aut in se ipsum aut in proximum. Qui vero praedicto dilectionis modo Deum et proximum diligit, quomodo eos offendat, quos tantopere diligit? nam et in se peccare timet, ne in hoc quoque Deum offendat. Si igitur in his duobus mandatis caritas adimpletur et omnia peccata tolluntur, manifestum est in iis universam legem pendere et prophetas. Pendent autem reliqua omnia ex iis sicut ex movente et forma et fine. Illa quippe dilectio movet ad alia observanda, omnibus operibus tribuit sacram quandam formam, meritum, consecrationem, et cuncta alia ad id tendunt, ut illa dilectio acquiratur et retineatur. Omnia ad illa duo ordinantur et in iis continentur. Quemadmodum ergo conclusiones virtualiter continentur in primis principiis, sic omnia praecepta virtualiter continentur in praeceptis caritatis; nam sicut se habent prima principia in speculativis, ita se habent praecepta caritatis in lege. Si itaque haec duo salva consistunt, omnia bene ordinata sunt, et homo talis est, qualis ex voluntate Dei revelata esse debet. Qui enim Deum eo modo diligit, omnia observabit, quae a Deo praecepta esse cognoverit. Ergo ea dilectione cuncta alia fulciuntur; si eam sustuleris, iam reliqua quoque mandata seponuntur, parvi penduntur, corruunt" (In Matth. II, 2. ed., 275 sq.).

670. SS. Patres eandem doctrinam proponunt, ut *S. Augustinus*: „Quid putamus, fratres mei, numquidnam solum eius de ista dilectione mandatum est, qua diligimus invicem? . . . Ubi caritas est, quid est, quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est, quod possit prodesse?" et reliqua in tractatu 83 in Ioannem, quae vide in breviario die 18 iulii. „Ipsa est enim [caritas] verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia" (De nat. et grat. c. 42). „Caritas ergo incohata incohata iustitia est, caritas provecta provecta iustitia est, caritas magna magna iustitia est, caritas perfecta perfecta iustitia est; sed caritas de corde puro et fide non ficta, quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita" (ibid. c. 70; *M* 44, 271 290). *S. Gregorius M.*: „Perfectionis vinculum caritas dicitur, quia omne

bonum, quod agitur, nimirum per illam, ne pereat, ligatur. A tentatore namque citius quodlibet opus evellitur, si solutum a vinculo caritatis invenitur. Si autem mens Dei ac proximi dilectione constringitur, cum tentationum motus quaelibet ei iniusta suggererint, obicem se illis ipsa dilectio opponit et pravae suasionis undas virtutum ostiis ac vecte intimi amoris frangit" (Moral. I. 28, c. 22; *M* 76, 476). „Cum cuncta sacra eloquia dominicis plena sint praeceptis, quid est, quod de dilectione quasi de singulari mandato Dominus dicit: Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, nisi quia omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia, quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur? Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur. Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis. Praecepta ergo dominica et multa sunt et unum: multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis" (In evang. hom. 27, n. 1; *M* 76, 1205). Haec sufficiant, quia in tractatu de caritate theologica multa alia allegavimus, quibus idem enuntiatur.

671. Idem ratio suadet. Nam ultima perfectio moralis, ad quam homo tendere potest, est coniunctio cum Deo ultimo fine nostro supernaturali. Atqui in hac vita coniunctio cum Deo fit per caritatem: ubi caritas, ibi homo unitus est cum Deo fine ultimo, sine caritate homo exsors est finis ultimi. „Qui adhaeret Domino, unus spiritus est" (1 Cor. 6, 17). „Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo" (1 Io. 4, 16). „Si quis diligit me . . . Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus" (Io. 14, 23). Ergo perfectio spiritualis huius vitae in perfectione caritatis sita est.

672. Notat *Suarez* „tribus modis posse perfectionem tribui soli caritati: primo essentialiter seu substantialiter, secundo principaliter, tertio totaliter ut causae unicae et adaequatae totius perfectionis" (De relig. tract. 7, l. 1, c. 3, n. 5). *Essentialiter*, quia essentia unionis cum Deo consistit in caritate tum relate ad habitum perfectionis tum relate ad studium perfectionis. *Principaliter*, quia nulla alia virtus, nullum aliud Dei donum tam excellens est quam caritas. *Totaliter*, non quia aliae virtutes excluduntur, sed quia caritatem necessario comitantur, ei serviunt, ab eaque ad supremum finem ordinantur, ut exposuimus in thesi de caritate ut forma virtutum (supra n. 632 sqq.)¹.

¹ Fides et spes in hac vita ad perfectionem necessario praerequiruntur; at non formaliter constituunt perfectionem; nam in caelo, ubi perfectio est maxima, fides et spes non iam sunt. Aliae virtutes secundum quid pertinent ad perfectionem, ut ait *S. Thomas* (2, 2, q. 184, a. 1 ad 2), quia caritas non potest esse sola sine exercitio aliarum virtutum, aliae vero virtutes sine caritate non sunt perfectae, quia non perfecte uniunt cum Deo.

673. *Dices*: Omnis iustificatus habet caritatem et virtutes; ergo omnis iustus est perfectus. Nihilominus antea dictum est non omnes iustos esse perfectos ea perfectione, de qua hic loquimur. Quomodo haec cohaerent?

Resp.: Essentialis utique perfectio, quae est necessaria ad salutem, adest, ubicumque est caritas. Sed ipsa caritas potest habere diversum statum in diversis hominibus, quod attinet ad exercitium eius. Nam potest aliquis habens caritatem in multis actibus venialiter peccare et tardus esse ad facienda ea, quae caritas imperat. Hic sane non est perfectus secundum studium perfectionis, de quo hic loquimur. Sed perfectus est, qui prompte agere solet secundum dictamen caritatis et raro offendit. Ergo non caritas nude secundum se spectata affert perfectionem christianam, sed iste status caritatis, in quo homo prompte agit secundum regulam caritatis (cf. supra n. 571).

674. Immo recte docet *Suarez* „nullam certam intensionem caritatis habitualis ad hanc perfectionem esse necessariam, ac subinde nec solam intensionem, etiam magnam, ad hanc perfectionem sufficere nec requiri, quamvis ceteris paribus multum ad hanc perfectionem conferat. Quia contingere potest, ut aliquis habeat habitus gratiae et caritatis valde intensos, et non habeat mortificatas passiones, nec actus heroicos vel perfectos virtutis frequenter vel ordinarie faciat, saepiusque venialiter peccet. Hunc autem nemo dicet esse perfectum vel perfectionem caritatis assecutum. E contrario vero fieri potest, ut aliquis habens caritatem minus intensam, moderatos habeat affectus, ita ut facile et ordinarie venialia vitet peccata et constanter virtutem operetur, ac proinde in statu perfectorum sit. Ergo haec perfectio, a qua nimirum homines vocantur perfecti, non habitus intensionem, sed aliam conditionem seu dispositionem personae postulat, quae ex aliis qualitatibus consurgit, quamvis intensio ad illam iuvare possit“ (De relig. tract. 7, l. 1, c. 4, n. 10).

675. *Perfectionem caritatis consistere in dispositione ad agendum ordinarie secundum caritatem* patet ex verbis Christi: „Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me.“ „Si quis diligit me, sermonem meum servabit“ (Io. 14, 21 23), et ex alio loco, ubi docet perfectum esse eum, qui etiam inimicos diligat (Matth. 5, 43 sqq.). Item ex verbis Pauli: „Caritas patiens est, benigna est...“ (1 Cor. 13, 4 sqq.). Ergo perfectus est non is, qui habitum tantum caritatis habet, sed qui constanter facit id, ad quod caritas impellit. De qua re ait *S. Gregorius M.*: „Ecce si unusquisque vestrum requiratur, an diligat Deum, tota fiducia et secura mente respondet: Diligo. In ipso autem lectionis exordio audistis, quid Veritas dicat: ‚Si quis diligit me, sermonem meum servabit.‘ Probatio ergo dilectionis exhibitio est operis. Hinc in epistula sua idem Ioannes dicit: ‚Qui dicit: diligo Deum, et

mandata eius non custodit, mendax est.' Vere enim Deum diligimus; si ad mandata eius nos a nostris voluptatibus coartamus. Nam qui adhuc per illicita desideria diffuit, profecto Deum non amat, quia ei in sua voluntate contradicit. . . . Ille ergo vere amat, cuius videlicet mentem delectatio prava ex consensu non superat. Nam tanto quisque a superno amore disiungitur, quanto inferius delectatur. Unde et adhuc subditur: 'Qui non diligit me, sermones meos non servat.' Ad vosmet ipsos ergo, fratres carissimi, introrsus redite. Si Deum vere amatis, exquirite. Nec tamen sibi aliquis credat, quidquid sibi animus sine operis attestatione responderit. De dilectione Conditoris lingua, mens et vita requiratur. Numquam est Dei amor otiosus. Operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est' (In evang. hom. 30, n. 1 2; *M* 76, 1220 sq.). Ergo caritas, in qua perfectio spiritualis consistit, est amor non otiosus et piger, sed operativus et fervens, seu ut breviter dici solet: *Perfectio est fervor caritatis*. Fervor hic non intellegitur motus appetitus sensitivi vel passio quaedam, sed dispositio voluntatis, qua fit, ut homo agere soleat, prout Deo placet.

676. *S. Thomas* triplicem perfectionem distinguit: *Prima* est, ut Deus diligatur, quantum amabilis est, quam perfectionem solus Deus habet. *Secunda* est, ut affectus secundum totam suam potentiam semper actualiter in Deum feratur, quam perfectionem soli beati habent, non vero viatores. *Tertia* perfectio est, ut excludantur omnia, quae repugnant motui caritatis. „Et talis perfectio potest in hac vita haberi, et hoc dupliciter: uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod contrariatur caritati, sicut est peccatum mortale, et sine tali perfectione caritas esse non potest, unde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit, ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum; sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus“ (2, 2, q. 184, a. 2). Ergo *aliqua perfectio omnibus praecipitur*, „sicut *Augustinus* dicit in libro de perfectione iustitiae c. 8, n. 19: „Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio [ut Deus diligatur toto corde], quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si, quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?“ (*M* 44, 301.) Cum autem id, quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc, quod non optimo modo implet, sed sufficit, quod quomodocumque [essentialiter] impleat illud¹. Perfectio autem divinae

¹ Alibi quidem *S. Thomas* ait: „Tam religiosi quam saeculares tenentur aequaliter facere, quidquid boni possunt.“ Sed attendendus est contextus. Quaeritur ibi, „utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia“. Respondet *Thomas*:

dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur a praecepto [in quantum assequenda est omnibus], ut dicit Augustinus loco citato, sed transgressionem praecepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit [non committens peccatum mortale]. Est autem infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra Deum aut contra eum aut aequaliter ei diligatur, a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum [perfectionis]. Est autem alius gradus perfectae dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est, quod non est transgressor praecepti. Et similiter non est transgressor praecepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum“ (2, 2, q. 184, a. 3 ad 2). Sed hic medius gradus intellegitur, cum simpliciter de perfectione spirituali loquimur. Quando igitur homo hunc medium gradum habere censendus est? Haec quaestio solvenda restat.

§ 3.

PERFECTIO CARITATIS CONSISTIT IN ALACRITATE ACQUISITA AGENDI SECUNDUM PRAECEPTA VIRTUTUM.

677. Quisquis ita comparatus est, ut facile et prompte agat secundum id, quod caritas exigit, is perfectus est. *Neque tamen putandum est hanc facilitatem eo acquiri, quod homo repetitis actibus acquirat habitum caritatis* seu maiorem inclinationem ad Deum ut summum bonum, quam naturaliter habeat. Nam voluntas ex natura sua ita inclinata est in bonum, ut in omni conatu suo bonum ut bonum prosequatur et malum ut malum aversatur. Quae inclinatio neque minui neque augeri potest. Itaque quamdiu Deus apprehenditur ut purum bonum, voluntas non potest non ferri in eum secundum totam vim suam. Deus autem eatenus tantum homini non apparet ut purum bonum, quatenus inordinatis hominis cupiditatibus opponitur, ut antea explicatum est (n. 661). Ergo homo non deficit a caritate erga Deum nisi per hoc, quod aut ad bona temporalia immoderate afficitur aut mala temporalia immoderate fugit, et propter hunc amorem aut timorem Deum ut suae felicitati oppositum apprehendit et ab eo recedit. Consequenter homo plane liber ab omnibus vitiis naturaliter in Deum, utpote summum suum bonum, summa facilitate ferretur. Cum vero reapse in homine

Religiosus tenetur ad hoc tendere et operam dare, ut acquirat caritatem perfectam, sed „non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa, quae determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est“. Obicitur quod religiosorum est omnia bona agere, quae valent. Respondetur: Tenetur quisvis facere omne bonum, quod potest. „Est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit condicio sui status“, dummodo ne contemnat perfectiora opera neve obfirmet se contra profectum spiritualem (2, 2, q. 186, a. 2c. et ad 2).

multiplex sit concupiscentia, cui Deus opponitur, non apprehenditur Deus ut purum bonum, sed pro homine semper aliquam rationem mali apparentis admixtam habet.

678. Ex his apparet habitum alacritatis, quem homo in servitio Dei acquirit, non esse proprie habitum acquisitum amoris erga Deum; sed *ista alacritas et facilitas potius consistit in variis habitibus acquisitis, quibus tollitur difficultas ex passionibus proveniens, qua impeditur voluntas, ne sequatur naturale suum pondus, quo in Deum fertur.* Ergo primum, quod requiritur ad perfectionem caritatis, hoc est, ut passiones domentur, ne sint pondus contrarium ponderi amoris erga Deum. Passiones autem domantur frequenti virtutum exercitio. Sed exercendo virtutes homo eo devenit, ut earum actus libenter et frequenter ponat. Unde duo possumus distinguere, quae efficiunt perfectionem spiritualem: puritatem cordis ab actibus et habitibus vitiosis et promptum exercitium virtutum. Si haec duo adsunt, fieri non potest, quin impedimenta caritatis tollantur et homo constanter et perseveranter diligat Deum, in quantum fieri potest in hac vita mortali.

679. *Habet autem se caritas duplici modo ad hoc virtutum exercitium.* Imprimis ipsa ut suprema domina et regina impellit (cum auxilio gratiae actualis) ad virtutum actus. Dein vero mortificatio passionum et virtutum eo tendunt, ut caritatis impedimenta tollantur, et ut caritas ipsa magis magisque in nobis augeatur. Ergo caritas est et principium et finis actuum virtutum et alacritatis ex iis acquisitae. Cum vero tota difficultas in hoc negotio non sit in virtutum exercitio per se considerato, sed in repugnantia malarum passionum superanda, recte solent sancti dicere eum esse perfectum, qui passiones suas mortificatas habeat, seu ut ait *S. Thomas*: Perfectio attenditur, „quantum ad hoc, quod excludantur ea, quae repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in l. 83 Quaest. q. 36: quod venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas“ (2, 2, q. 184, a. 2).

680. *S. Augustinus* illo loco, ad quem *S. Thomas* hic provocat, breviter describit progressum perfectionis: Perfecta caritas seu „caritas purgatissima et consummata“ est, cum praeter Deum „nihil aliud amatur . . . cum Deus magis diligitur quam animus, ut malit homo eius esse quam suus. . . . Caritatis autem venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium; nutrimentum eius est imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas. . . . Quisquis igitur eam nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia. Huius minuendae initium est Deum timere, qui solus timeri sine amore non potest. Ad sapientiam enim

tenditur [per istum timorem], et nihil verius eo, quod dictum est (Eccli. 1, 16): „Initium sapientiae timor Domini“. Nemo est quippe, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earundem consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur.“ Similiter homines, „quos nondum delectat pulchritudo virtutis“, timore Dei domandi sunt, ut a peccando cessent. „Simul autem agendum est et de poenis peccatorum et de praemiis recte factorum.“ Iam vero „cum aliqua non peccandi consuetudo, quod onerosum reputabatur, facile esse persuaserit, incipiat gustari dulcedo pietatis et pulchritudo virtutis, ut caritatis libertas pro servitute timoris emineat.“ Tunc „monendum est, ne peritura beneficia et transeuntia exspectentur a Deo, quibus et improbi abundare possunt, sed firma et sempiterna, pro quibus accipiendis omnia, quae in hoc mundo bona putantur et mala, penitus contemnenda sunt. Hic praestantissimum illud et unicum exemplum Domini¹ proponendum est, qui, cum se tot miraculis tantam rerum potestatem habere monstraret, et ea sprexit, quae magna bona, et ea sustinuit, quae magna mala imperiti putant. . . . At ubi fuerint carnalium voluptatum illecebrae superatae, cavendum est, ne subrepat atque succedat cupiditas placendi hominibus“ per ipsa virtutum opera. „Doceaturque, quam sit pudendum iis placere velle, quos nolis imitari. Aut enim boni non sunt, et nihil magnum est a malis laudari; aut boni sunt, et eos oportet imitari. Sed qui boni sunt, virtute boni sunt; virtus autem non appetit, quod in aliorum hominum potestate est. Qui ergo imitatur bonos, nullius hominis appetit laudem; qui malos, non dignus est laude. . . . Sed devicta ista cupiditate, cavenda superbia est“ per timorem Dei. „Quapropter timor Dei non solum incohat, sed etiam perficit sapientem. Is autem est [perfectus sapiens], qui summe diligit Deum et proximum tamquam se ipsum“ (83 Quaest., q. 36; M 40, 25 sq.).

681. Ergo actus, quibus mortificantur passiones et exercentur virtutes, pertinent ad perfectionem iustitiae, non quia eum formaliter constituunt, sed quia eius partim sunt causa, partim fructus. „Actualis perfectio per frequentiam actuum et praecedere debet secundum ordinariam legem, ut ad illam permanentem ac perfectam dispositionem perveniatur; et moraliter non conservabitur illa proximaabilitas et promptitudo ad bene operandum sine frequentia similium actuum. Et hoc modo dici potest perfectio consistere antecederet et consequenter in actuali operatione, non tamen formaliter“ (Suarez, De relig. tract. 7, l. 1, c. 4, n. 8). Non formaliter, quia perfectus esse potest etiam is,

¹ Scribit Augustinus: „Dominici hominis“, sed ipse in Retract. l. 1, c. 19, n. 8; M 32, 616, hanc expressionem reprobatur.

qui actu non operatur; et e contrario potest aliquis actionem valde perfectam habere, qui non est perfectus. Immo ad acquirendam perfectionem non requiritur actus aliquis singularis perfectionis, qualis est actus heroicus, quamquam talis actus multum iuvat ad hunc finem et saepe primus quasi impetus est ad novum et permanentem fervorem; sed potest aliquis venire ad perfectionem, qui tales actus nunquam ponit, sed constanter resistit passionibus et frequenter actus caritatis et opera aliarum virtutum cum moderata intensione exercet. Ergo ad acquirendam perfectionem nihil aliud requiritur nisi quæta perseverantia in exercitio virtutum et indefessa pugna contra motus concupiscentiæ sine ullo actu heroico vel plane extraordinario. Nam in via perfectionis „non tenditur ad unum aliquem actum vel continuum operationem, sed ad virtutes acquirendas et frenandos affectus et tollenda omnia impedimenta, ita ut homo ad eam dispositionem permanentem et stabilem perveniat, in qua veluti conaturaliter quibusdam temporibus Deum amet et alias alia opera virtutis exerceat et semper, quantum fragilitas huius vitæ patitur, minima etiam peccata evitet“ (*Suarez, De relig. tract. 7, l. 1, c. 4, n. 5*).

682. Huc pertinent, quæ alibi (n. 570) diximus *de triplici perfectione caritatis secundum gradus incipientium, proficientium, perfectorum*, quia, quo magis quis prompte et delectabiliter agit secundum legem caritatis, tanto perfectior est. „Atque hoc modo *caritas incipiens* vocabitur illa, quæ a concupiscentiis et aliis passionibus nondum mortificatis non solum impeditur, ne facile et delectabiliter virtutem operetur, sed etiam in periculo versatur, ut a peccato aliquo superetur et expellatur. Et hic status dicitur status pugnae et viae purgativæ, quia in illo præcipua cura esse debet resistendi concupiscentiis et mortificandi passiones, nutriendo simul et fovendo caritatem ipsam. Hoc autem fieri potest et debet non tantum servando præcepta, sed etiam præveniendi (ut sic dicam) occasiones, in quibus præcepta obligant, ut ad vitanda peccata illis contraria caritas prompta et optime disposita sit. Et ideo talis status, licet ex una parte imperfectus sit, ex alia in statu perfectionis etiam intenditur. Secundus autem *gradus caritatis proficientis* seu provectæ incipit etiam ex parte subiecti, quando iam in illo passiones ita sedatæ sunt, ut pugna contra concupiscentiam non ita sollicitet animum diligentem Deum, præsertim de lapsu gravi, quia iam prompte et faciliter incumbat operationi virtutis eiusdemque caritatis incremento. Et ideo ille status dicitur viae illuminativæ, quia in eo mens magis ac magis illuminatur in operationem virtutis. Unde in hoc gradu fortior est caritas ad prompte et faciliter evitanda peccata mortalia, quamvis in vitandis venialibus adhuc difficultatem patiatur. Tertius autem *gradus caritatis perfectæ* esse dicitur, quando iam sunt passiones ita edomitæ et animus operationi virtutis adeo est assuetus, ut in proprio et perfectissimo munere cari-

tatis, quod est diligere Deum, prompte et delectabiliter se exerceat. Et hic est status perfectionis huius vitae, qui merito via unitiva esse dicitur, quia per dilectionem cum Deo unitur; et hoc est praecipuum huius gradus studium“ (ibid. c. 13, n. 8 9). Praecipuum, sed non unicum, quia semper variae virtutes sunt exercendae, et saepe Deus permittit, ut perfecti homines graves patiantur tentationes, quae conferant ad eos ab omni labe purgandos et ad eorum merita augenda.

683. Ex iis, quae hactenus diximus, intellegitur, cur *S. Ignatius* in libro exercitiorum dispositiones spirituales hominis plus minusve perfectas distinguat non secundum gradus caritatis, sed secundum gradus humilitatis, i. e. subiectionis sub Deum, ita ut in primo gradu homo nolit propter ullum bonum vel malum creatum offendere Deum peccato mortali; in secundo gradu sit indifferens ad bona vel mala creata, nisi in quantum conferunt ad Deo placendum; in tertio gradu ex amore Christi malit esse pauper, humiliatus, patiens cum Christo paupere, humiliato, patiente, nisi in quantum gloria Dei contrarium postulat. Revera dispositio, quam homo acquirere debet, ut sit perfectus, non est dispositio amoris, quam ante perfectionem iam habet et in ordine naturali et in ordine supernaturali, sed est remotio difficultatum, quae retrahunt ab amore Dei. Omnes autem difficultates reducuntur ad inordinatum amorem proprium; unde quo magis ab hoc amore exierit et se totaliter Deo subiecerit, eo conaturalius homo aget secundum imperium caritatis. Ergo ut caritas perfecte regnet, cor expediendum est ab appetitu rerum creaturarum, ad quas quaerendas inordinatus amor proprius impellit, et sine ulla restrictione Deo subiciendum. Unde illud: „Cogitet unusquisque tantum se profectum facturum esse in omnibus rebus spiritualibus, quantum exuerit se a proprio suo amore, a propria voluntate, a propria commoditate“ (Exerc. spir. in fine hebd. 2). Venenum enim caritatis est terrenarum rerum cupiditas, ut *S. Augustinum* dicentem audivimus. Tolle hanc cupiditatem, caritas suo nativo vigore subsistet, florebit, fructus uberrimos producet.

§ 4.

DE STATU PERFECTIONIS ¹.

684. Quicumque habet illam permanentem dispositionem, de qua in praecedentibus locuti sumus, recte dici potest esse in statu per-

¹ De hac re exstant mira somnia quorundam protestantium, ut *A. Ritschl*, *Harnack*, aliorum, secundum quos ecclesia dividit omnes christianos in duas classes: monachos, qui sint perfecti, reliquos omnes, qui sint imperfecti (cf. *H. Denifle*, *Luther und Luthertum*, ed. 2, Mainz 1904, 204 sqq.). Non libet his nugis immorari. *Denifle* (l. c. 133 sqq.) doctrinam catholicam de re hac multis testimoniis allegatis exponit et illorum theologorum protestantium aut ignorantiam aut calumniam fortiter et iuste sugillat.

fectionis, quatenus omnis permanens dispositio, in qua quis stat, status vocari potest, quemadmodum loquimur de statu valetudinis vel aegrotationis.

At non hac ratione statum intellegunt theologi, cum loquuntur de statu perfectionis, sed potius *status hic idem est atque certum vivendi genus, quod externum est et visibile*, sicut alii quoque status sunt in ecclesia vel republica civili. Loquimur enim de statu militum, mercatorum, laicorum, clericorum. Status hoc sensu est stabilis quaedam vitae condicio, quam certi homines amplectuntur et sequuntur. Itaque sicut milites artem militarem, mercatores negotiationem, ita qui sunt in statu perfectionis, prosecutionem perfectionis spiritualis tamquam proprium suum munus et officium profitentur. Sicut autem non omnis miles eo ipso, quod est miles, artem militarem callet, et e contra aliquis, qui non est miles, hanc artem callere potest, ita non omnis, qui amplexus est statum perfectionis, eo ipso est perfectus, et alius, qui non profitetur statum perfectionis, potest esse perfectus (*S. Thom. 2, 2, q. 184, a. 4*). Ergo haec duo: perfectio et status perfectionis, inter se differunt et separari possunt. Perfectio est terminus, ad quem illi, qui in statu perfectionis vivunt, ex officio status sui tendunt. Haec relatio status perfectionis ad ipsam perfectionem spiritualem aliqua explicatione indiget.

685. *Status perfectionis est stabile vitae institutum ad spiritualem perfectionem obtinendam et exercendam adaptatum.* In hoc statu vivunt illi, qui secundum regulam ab ecclesia approbatam voluntarie profitentur perpetuam paupertatem, castitatem, oboedientiam. Oboedientiam profitentur superioribus canonice institutis secundum regulam quique suam. Paupertas eatenus saltem servanda est, ut singuli de nulla re independentem a superioris consensu possint licite disponere. Castitas intellegitur non ea tantum, qua abstinetur ab illicitis, sed qua etiam abstinetur ab usu matrimonii per se licito. Et haec quidem tria votis emissis servanda suscipiuntur, ut hac ratione adsit stabilitas, quae ad statum requiritur. Homines talibus votis obligati dicuntur religiosi, quia speciali modo Deo devoti sunt.

686. *Cur igitur religiosi sunt in statu perfectionis?* Non quia perfectionem assecuti sunt, sed quia sunt in statu, qui praecipua impedimenta perfectionis removet et eos inducit ad actus caritatis sive elicitos sive imperatos frequenter ponendos. Obest autem caritatis exercitio triplex bonum temporale seu potius immoderata cupiditas eius: voluntas propria, delectatio corporis, possessio rerum externarum. Itaque ne illicita huius triplicis boni cupiditate irretiantur, religiosi etiam usui eius per se licito renuntiant. „Religiosi enim se voto

astringunt ad hoc, quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc, quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae“ (*S. Thom.* 2, 2, q. 184, a. 5). „Quia optimum hominis est, ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est, quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc, quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam, ut sine eo iustitia esse non possit; non enim virtus et iustitia tollitur, si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia et non praecepta, in quantum suadetur homini, ut propter meliora minus bona praetermittat. . . . Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores datur homini in lege divina consilium paupertatis, ut scil. res huius mundi abiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Hinc est, quod Dominus dicit: Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, . . . et veni, sequere me (*Matth.* 19, 21). Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum datur homini consilium de virginitate vel continentia. Hinc est, quod dicitur: De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do (*1 Cor.* 7, 25); et huiusmodi consilii rationem assignans subdit: Qui sine uxore est, sollicitus est, quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est, quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est (*1 Cor.* 7, 32 33). Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa se ipsum datur consilium oboedientiae, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori; propter quod dicitur: Oboedite praepositis vestris et subiaceite iis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri (*Hebr.* 13, 17). Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit, quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc, quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit: Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus . . . et veni, sequere me, quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est, quod alia postponat. Ex hoc igitur, quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur, quod omnia, quae ipsum possunt retardare, quominus feratur in Deum, abiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius“ (*S. Thom.*, *Contra gent.* 1. 3, c. 130).

687. Itaque *religiosi sunt in statu perfectionis, quatenus vi status obligantur ad servanda praeter praecepta etiam consilia evangelica, quorum observatione tolluntur impedimenta caritatis, et quorum observatio est insignis effectus et fructus caritatis*. Sunt quidem praeter tria illa multa alia, quae iuvant ad perfectionem assequendam, et eatenus sunt de consilio. Sed haec particulares tantum actus respiciunt, per quorum omissionem non tota vita negotiis saecularibus implicatur. Ita ieiunare potest esse aliquod medium assequendae perfectionis; sed cum quis non ieiunat eo tempore, quo ad ieiunandum non obligatur, non ideo se tradit occupationibus, quae impediunt, ne libere vacet Deo. Sed si omittuntur consilia evangelica, multis negotiis tota vita distrahitur, ut acquisitione vel administratione bonorum temporalium, cura familiae multisque aliis rebus. Quare haec tria consilia dicuntur essentialia statui perfectionis, alia vero consilia sunt accidentalialia, quae quidem non omnia praetermitti possunt, sed aliis religiosis alia secundum regulae praeceptum observanda sunt (*S. Thom. 2, 2, q. 186, a. 2*). Hac de causa regula necessaria est religiosis, quia paupertatem et oboedientiam servare potest aliquis modis diversis. Unde „omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. [Ergo etiam illi religiosi, qui res temporales ordinis administrant, per hoc actus religiosos exercent, quia hoc fit ad paupertatem servandam et ex oboedientiae praecepto.] Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, ieiunia, et si qua sunt huiusmodi, directe ordinatur ad votum continentiae observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem scil. ad dilectionem Dei et proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmi, vel si aliquid aliud est huiusmodi), comprehenduntur sub voto oboedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem“ (*ibid. a. 7 ad 2*).

688. Ergo *religiosus graviter laedit officia status et mortaliter peccat, si vota sua non servat*. „Aliorum autem [quae regula tantum praescribuntur] transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter praeceptum, sive oretenus a praelato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra oboedientiae votum. . . . Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. . . . In aliqua tamen religione scil. ordinis Fratrum Praedicatorum [et societatis Iesu], transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam

taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur; qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine seu contemptu“ (ibid. q. 187, a. 9). Quando ex violatione voti religiosus non solum contra votum peccet, sed etiam contra obligationem tendendi ad perfectionem, vide apud *Lehmkuhl* (I, n. 671).

689. *Dices*: Secundum ea, quae dicta sunt, nemo, qui non servat consilia evangelica, potest pervenire ad perfectionem spiritualem, quia se non expedit ab iis, quae hanc perfectionem impediunt. Nihilominus experientia contrarium testatur, cum multi, qui non servaverunt consilia evangelica, ab ecclesia in sanctorum canonem relati sint.

Resp.: Multi fuerunt perfecti, qui non erant in statu perfectionis, sicut multi profitentur statum perfectionis, qui non sunt perfecti. Omnes autem, etiam ii, qui extra statum perfectionis perfectionem assecuti sunt, eo pervenerunt per exercitium eorum operum, quibus passiones domantur et impedimenta caritatis tolluntur. Ad hoc autem non sufficit ea servare, quae sine peccato omitti nequeunt, sed necesse est hominem abnegare se ipsum etiam in quibusdam, quae per se licita sunt, et facere actus bonos ultra ea, quae praecipiuntur. Iam vero consilia evangelica sunt quidem optima, at non unica media ad vincendas passiones et ad facienda opera non omnibus praecepta. Quare videmus eos, qui sine consiliis evangelicis ad perfectionem pervenerunt, se exercuisse in magnis mortificationibus et actibus singularis perfectionis ultra praeceptum legis divinae. (Cf. *Suarez*, De relig. tract. 7, l. 1, c. 5, n. 2.)

690. Sic ii, qui assumuntur ad munus episcopale, communiter non vixerunt in statu perfectionis, et tamen *episcopi dicuntur esse in statu perfectionis, non acquirendae sed acquisitae et exercendae*. Ergo supponitur eos, antequam ad episcopatum pervenerint, perfectionem acquisivisse. Episcopi enim debent esse sal terrae, i. e. perficere homines in vita spirituali. Quomodo autem efficaciter salient, si ipsi sunt sal infatuatum? „Ideo concedimus statum hunc perfectionis exercendae, ut recte assumatur et exerceatur, requirere personalem perfectionem in eo, qui talem statum profitetur. Unde optimus ordo erit, quod in tali persona perfectio antecedit tamquam dispositio ad illum statum conveniens et maxime necessaria. . . . Non est autem necesse, ut illa perfectio personalis in aliquo statu perfectionis acquisita sit; potest enim extra statum perfectionis comparari. Et ideo, licet hic status requirat perfectionem personae ut bonam dispositionem ad illum, non ideo ipse erit status perfectionis acquirendae nec per se illam praestabit, sed aliunde illam

petet" (*Suarez* ibid. c. 14, n. 8). Sicut regia dignitas non confert prudentiam, sed supponit, et munus docendi non confert doctrinam, sed supponit.

691. Itaque ex dictis manifestum est consilia evangelica esse quaedam media et instrumenta valde apta ad obtinendam perfectionem spiritualem; spiritualem autem perfectionem esse dispositionem optimam ad crescendum in sanctitate et ad merendam talem gloriam caelestem, qualem non obtinebunt ii, qui ad perfectionem non aspirantes, contenti sunt sola observatione mandatorum, sine qua animam suam salvare non possunt. „Consummatus in brevi, explevit tempora multa“ (Sap. 4, 13).

INDEX ALPHABETICUS.

(Indicantur numeri marginales.)

A

Abaelardus de fide 158.

Acedia quid sit 661.

Actus totius animae nullus est 128; actus fidei num sit necessarius ad salutem 430 sqq.; — quoties eliciendus sit 463 sq.; — actus spei theologicae est necessarius 524 sqq.; — actus naturalis et supernaturalis non possunt cum certitudine distingui 583; — actus meritorius non debet necessario elici neque imperari a caritate 639; — quo sensu ordinetur ad finem caritatis 640; — actus caritatis est necessarius 652 sqq.

Adhaesio intellectus maior est in fide quam in naturali cognitione 365 sqq.; — adhaesio super omnia quomodo intellegatur 369 sqq.

Affectus credendi *vide* Credulitas.

Alacritas acquisita agendi secundum praecepta virtutum constituit perfectionem spiritualem 677 sqq.

Alexander VII. homo aliquando tenetur elicere actus virtutum theologicarum 464.

Ambrosius, S. de quattuor virtutibus cardinalibus 8; — Deo credendum 199; — negat Christum, qui non totam eius doctrinam confitetur 391; — de necessitate spei 525; — caritas facit amicum Dei 588.

Amicitia cum Deo quid sit 550; — num sit inter Deum et hominem 586; — num inter proximos 613 sqq.; — num sit amicitia supernaturalis cum proximo, quae non sit caritas theologica 617 sqq.

Amor concupiscentiae invenitur in spe 471 sqq.; — omnis caritas est amor, sed non vice versa 536; — de amore benevolentiae *ibid.* — amor unionis pertinet ad caritatem 544; — amor amicitiae quid sit 550; — amor Dei naturalis et supernaturalis 577 sqq.; — amor concupiscentiae non est in Deo 591; — amor proximi 605 sqq. *Vide* Caritas.

Analysis fidei explicatur 318 sqq.; — a Suarez proposita explicatur et reicitur 333 sqq.; — a card. de Lugo proposita explicatur et reicitur 349 sqq.

Animae purgatorii retinent habitus virtutum 91.

Antoine: evidentia credibilitatis et veritatis est idem 418.

Apostasia a fide *vide* Defectio.

Appretiatio num distinguatur ab intensitate actus 567.

Arausicanum II, concilium: fides est actus supernaturalis 167.

Arduitas diversa in passione spei et in virtute spei 469; — aliqua arduitas requiritur ad spem 474; — non est obiectum formale spei, sed condicio obiecti 485 sqq.

Articuli symboli apostolici duodecim vel quattuordecim quomodo distinguantur 192 sqq.; — articuli credendi necessitate medii 441 sqq. 448 sqq.; — necessitate praecepti 459 sqq.; — articuli septem necessarii necessitate medii 459 nota.

Assensus intellectus quid sit 129; — assensus liber et necessarius 131 140, *vide* Fides. — Assensus fidei firmus imperatur a voluntate 321 sqq.; — num assensus fidei sit discursivus 327 sqq.; — assensus firmissimus super omnia quomodo intellegatur 369 sqq.

Athanasius, S.: symbolum, quod eius dicitur 191 nota; — fides nititur ratione 288; — ariani non sunt christiani 391; — homines iusti sunt amici Dei 588.

Attributio: quid sit obiectum attributionis in fide 181 sqq. 398; — quid in spe 476 sqq.

Attributum relativum quo sensu possit, quo sensu non possit esse motivum caritatis perfectae 561.

Auctoritas Dei revelantis est motivum fidei 196 sqq.; — sufficit saepe confusa notitia eius 215; — sed semper aliquo modo debet movere ad credendum 216; — non creditur in ipso actu fidei 336 sqq.

Augustinus, S.: quid sit habitus 4; — virtus animam facit optimam 6; — quattuor sunt virtutes cardinales 8; — tres sunt virtutes theologicae 34; — virtutes morales infunduntur 42; — sunt inaequales 61; — fides potest esse sine gratia sanctificante 85; — quid sit fides 122 cum nota 1; — fides iustificans est fides intellectualis 125; — actus fidei est assentire 133; — assensus fidei est liber 137 — et firmus 156 — et supernaturalis 166; — Deus intus illuminat ad credendum 173; — obiectum formale quod fidei est Deus 186; — quomodo testimonium ecclesiae sit necessarium ad fidem 248; — de motivis credibilitatis 287 316; — laus fidei est credere, quod non videtur 358 395; — ratio contra S. Scripturam est semper falsa 367; — quid corrigendum in acatholico, qui convertitur 387; — non licet eligere, quae volumus credere 391; — nemo iustificatur nisi per fidem 431; — fides Christi absolute necessaria 454; — differentiae inter fidem et spem 467 471 522; — bona futura sperantur 473; — Deus solus est praemium nostrum 478; — quae bona ad spem pertineant 482; — de certitudine spei 505; — sperans potest timere 511; — merces a Deo speranda 516 sq.; — spes differt a caritate 518; — de necessitate spei 525 528; — de amore unionis 544; — benignitas Dei est motivum caritatis 563; — describit caritatem inefficacem et efficacem 566; — quomodo servus Dei sit amicus Dei 588; — quotuplex sit obiectum caritatis 604; nihil pretiosius caritate 625; — caritas est perfectio 670 680; — perfectio praecipitur 676.

Aureolus: Deus infallibilis est motivum fidei 205.

B

Baius: damnatur eius negatio duplicis amoris 585.

Baïnes de resolutione fidei 210; — Deus sub ratione finis ultimi est motivum caritatis 579.

Basilius, S.: virtus est donum permanens in iusto 32; — virtutes morales infunduntur 42; — sunt inaequales 61; — augeri possunt 76; — fides est assensus firmus 156; — Dei verba digniora quam propria persuasio 367.

Beati num retineant habitus virtutum 90; — num possint credere 400.

Beatitudines octo quid sint 118.

Beatitudo est obiectum spei 476 sqq.

Bellarminus: Fides est actus intellectus 127.

Beneficia Dei quomodo possint conferre ad caritatem theologicam 558 sq.

Benevolentia quomodo se habeat ad caritatem 536; — benevolentiae amor inter Deum et iustum 586 sqq.

Benignitas Dei potest esse obiectum formale caritatis 556 sqq.

Bernardus, S.: fides est assensus firmus 158; — praelibatio visionis 186; — quomodo se habeat ad spem 467; — de certitudine spei 505; — sperans potest timere 511; — de necessitate spei 525; — de amore Dei propter se 545; — benignitas Dei est motivum caritatis 563; — Deus est sponsus animae iustae 588; — caritas est vita fidei 634.

Billot de revelatis per se et per accidens 189.

Bolgeni quid doceat de caritate 539 sq.; — refutatur 541 sqq.

Bonaventura, S.: privatio visionis est laus credulitatis 358.

Bonitas respectiva Dei est motivum spei theologicae 492 sqq.; — bonitas Dei absoluta est obiectum caritatis 537 sqq.; — quo sensu bonitas relativa possit esse motivum caritatis perfectae 561.

Bonum nobis quotupliciter invenitur in actu caritatis 541 sqq.

Brewer de symbolo athanasiano 191 nota.

C

Canus de resolutione fidei 210; — sufficit ad fidem revelatio virtualis 259.

Caritas theologica est virtus infusa 19 sqq.; — valde laudatur in Scriptura 533; — est amor benevolentiae 536; — eius obiectum formale est bonitas Dei absoluta 537 sqq.; — etiam singulae perfectiones divinae 553 sqq.; — in specie benignitas 556 sqq.; — Christus pro nobis patiens est motivum caritatis 564; — caritas perfecta quotupliciter dicatur 565 sqq.; — quae caritas iustificet 572; — Deus est motivum caritatis sub ratione finis ultimi 576; — caritas constituit amicitiam inter Deum et hominem 586 sqq.; — caritas viae et patriae est specificè eadem 596 sqq.; — obiectum materiale caritatis est creatura rationalis beatitudinis capax 601 sqq.; — caritas est amicitia cum proximo 613 sqq.; — caritas est excellentissima virtutum 623 sqq.; — num etiam in esse physico 628 sq; — caritatis effectus: gaudium et pax 630 sq.; — caritas est forma virtutum 632 sqq.; — de imperio caritatis 644 sqq.; — caritas non est forma per physicam dimensionem 649 sq.; — caritas est ne-

- cessaria ad salutem 651 sqq.; — de peccatis contra caritatem 659 sq.; — in caritate perfecta consistit perfectio spiritualis 662 668 sqq.; — quae intellegitur perfecta dispositio ad agendum secundum caritatem 675 sqq.; — haec acquiritur per pugnam contra passiones et per exercitium virtutum 678 sqq.; — caritas est virtutum principium et finis 679.
- Catechismus romanus** de virtutibus infusus 20 29; — fides est cognitio 126; — de articulis symboli 192; — licet temporalia sperare 482; — Deus propter se diligendus 552.
- Certitudo** circa praeambula fidei quomodo acquiritur 297 sqq.; — certitudo respectiva 300 sqq.; — certitudo fidei quomodo possit esse maior quam certitudo praeambulorum 321 sqq.; — quid sit certitudo 355; — tripliciter potest esse maior aut minor 356; — qualis sit in fide 357 sqq.; — certitudo fidei est absoluta et infallibilis 362; — certitudo libera 423; — certitudo spei 504 sqq.; — quomodo haec se habeat ad fidem 507.
- Christus** pro nobis patiens est motivum caritatis perfectae 564.
- Chrysologus, Petrus, S.:** fides cessat in visione beatifica 399.
- Chrysostomus, Io., S.:** de donis Spiritus Sancti 98; fides est actus intellectus 125; — est assensus firmus 153; — supernaturalis 166; — est sine visione 395 399; — de necessitate fidei 431; — spes fertur in bonum arduum 488; — de certitudine spei 505; — de amore Dei propter se 545; — homines iusti sunt amici Dei 588; — de caritate Dei et proximi 608; — nihil par caritati 625.
- Clemens Alex.:** actus fidei est liber 137; — anticipatio visionis 186; — fides praestantior quam scientia 367.
- Clemens XI:** gratiae dantur ante fidem 170.
- Conclusio theologica** non est fide divina credenda 261 sqq.; — falsae conclusiones ex veritate revelata deduci possunt 364; — fides non est conclusio 322 327 sqq.
- Concupiscentiae** amor pertinet ad spem 473 sqq. 549; — quasi concupiscentia invenitur in caritate 544 545 nota; — concupiscentiae amor non est in Deo 591.
- Coninck:** fides et spes probabilius infunduntur ante primam iustificationem 48; — non vero virtutes morales 56; — virtutes infusae habent terminum externum augmenti 72; — revelatio ingreditur motivum fidei 220; — apostoli habuerunt evidentiam revelationis 414; — spes fertur in bonum arduum 488 491.
- Consilium, donum Spiritus Sancti** 103.
- Cornely:** de libertate fidei 136; — 2 Cor. 5, 7 exponit 394; — Rom. 1, 17 explicat 430; — de caritate Dei et proximi 605.
- Credenda** et tenenda quomodo distinguantur 265 sq. cf. 256; — credenda ex necessitate, *vide* Necessitas.
- Credere, vide** Fides. Credere Deo, Deum, in Deum 195.
- Credibilia** per se et propter aliud 189.
- Credibilitatis iudicium** est ex gratia, et cur 172; — credibilitatis motiva praequiruntur ante fidem 281 sqq.; — haec motiva efficiunt, ut fides sit rationabilis 308 sqq.; — non pertinent ad motivum formale fidei 315; — possunt esse varia 316 sq.; — credibilitas religionis christianae non est immediate evidens 421.
- Credulitatis affectus** non est virtus theologica 36; — est ex gratia, et quomodo 174; — debet esse universalis 388 sq.
- Cyprianus, S.:** Deo credendum 199.
- Cyrillus Alex., S.:** de donis Spiritus Sancti 98; — fides est actus intellectus 125; — obiectum eius traditiones apostolicae 237; — de necessitate fidei 431; — de caritate Dei et proximi 608.
- Cyrillus Hieros., S.:** fides est actus intellectualis 125; — fides consistit in assensu 133.

D

- Damascenus, Io., S.:** virtutes sunt characteres divinae naturae 32.
- Damnati** non retinent habitus virtutum 92.
- Defectio a fide** numquam est rationabilis 377 sqq.; — potest fortasse interdum fieri sine haeresi formali 383 sqq.; — est gravissimum peccatum 466.
- Desiderium** invenitur in spe 474; — et in caritate 544.
- Desperatio** est peccatum contra spem 531; — unde oriatur 532.
- Deus** est obiectum attributionis in fide 181 sqq.; — ut prima veritas est motivum fidei 196 sqq.; — est verax 211 sqq.; — Deus existens et remunerator necessario credendus est necessitate medii 441 sqq.; — non item Deus trinus et redemptor 448 sqq.; — Deus ut summum bonum respectivum est motivum spei 492 sqq.; — item ut auxiliator 497 sqq.; — ut omnipotens,

- misericors, fidelis 500; — Deus ut benefactor potest esse obiectum formale caritatis 556 sqq.; — Deus sub ratione finis supernaturalis est motivum caritatis 576 sqq.; — Deus est amicus iustorum 586 sqq.; — quomodo Deus odio haberi possit 661.
- Discerniculum fidei** quid sit 177.
- Discursus**: num assensus fidei sit discursivus 327 sqq.
- Dissimulare fidem** quando sit licitum 465.
- Dona Spiritus Sancti** sunt habitus 97 100 sq.; — infunduntur omnibus iustis 98; — quomodo distinguantur a virtutibus 102 sqq.; — donum *consilii* quid sit 103; — *intellectus* 104; *scientiae* 105; — *sapientiae* 106; — quomodo haec tria differant a fide et theologia 107; — donum *fortitudinis* quid sit 108; — *timoris* 109; — *pietatis* 110; — probabiliter a virtutibus infusus non distinguuntur adaequate 114; — cur virtutibus theologicis non respondeant dona 115; — dona non sunt ad solos actus heroicis 116; — sunt omnibus ad salutem necessaria 117.
- Dubitatio** potest accidere credenti 357 sqq.; — non ingreditur ipsum actum fidei 361; — universalis Hermesii reicitur 374 sqq.

E

- Ecclesia**: ecclesiam deserere est maximum damnum spirituale 382. — *Vide* Propositio, Regula.
- Enuntiabilia** num sint obiectum fidei 188.
- Episcopi** sunt in statu perfectionis exercendae 690.
- Erectio animi** pertinet ad rationem spei 474 497 sqq.
- Ernst, Ioann.**, de caritate et actibus honestis 648.
- Error** circa praeambula fidei 305 sqq.; — circa articulos fidei 362 sqq.; — in haeretico materiali 387.
- Eusebius**: fides nititur ratione 288.
- Evidentia revelationis** non tollit libertatem fidei 146 sqq.; — evidentia non est unica causa certitudinis 360; — evidentia obiectorum materialium fidei non pugnat cum fide 405 sq.; — evidentia revelationis non pugnat cum essentiali obscuritate fidei 410 sqq.; — evidentia credibilitatis et veritatis re sunt idem 418; — evidentia necessitans et non necessitans ad assensum 422.
- Evolutio**, *vide* Progressus.
- Exsistentia Dei** num credi possit 404.

F

- Facilitas acquisita** eliciendi actus virtutum 14; — facilitas credendi quosdam

- articulos 392; — facilitas agendi secundum caritatem est perfectio 677.
- Faure de amore** in spe et caritate 472 nota; — quae caritas iustificet 575.
- Fervor caritatis** constituit perfectionem spiritualem 675.
- Fideles** iustificati debent elicere actus fidei ad perseverandum 434 sqq.; — quid debeant credere necessitate medii 441 sqq. 448 sqq.; — quid necessitate praecepti 459 sqq.
- Fides infusa** 19 sqq.; — non expellitur quovis peccato mortali 84 sq., — sed peccato infidelitatis 88; — non manet in beatis 90, *cf.* 400 sq., — sed in animabus purgatorii 91, — non vero in damnatis 92; — vocabulum fidei saepe significat perfectionem voluntatis 121; — item conscientiam 122; — usu communissimo significat assensum mentis 122 — vel obiectum huius assensus 123; — omnis cognitio inevidens inter-dum fides vocatur 282; — quomodo fides se habeat ad fiduciam 122, nota 2; — fides est actus intellectus 124 sqq., *cf.* 197; — et assensus quidem 129 sqq., — liber 136 sqq., — firmus 152 sqq., — supernaturalis 162 sqq.; — fides formaliter non est perspicientia sed adhaesio 135; — de libertate exercitii et contrarietatis in fide 143 sqq.; — distinguitur ab aliis assensibus 160; — modica fides quid sit 161; — lumen fidei non est habitus distinctus a fide 176.
- Obiectum fidei formale quod* est Deus 181 sqq.; — quot modis fides ad Deum referatur et num semper eadem fuerit (fides explicita et implicita) 195; — obiectum *formale quo* fidei est auctoritas Dei revelantis 196 sqq.; — seu veritas prima 204; — non in essendo 205 sq., — sed in cognoscendo 207, — et in testando 208 sq., *vide* Auctoritas, Revelatio. — Fides divina et fides catholica 243; — fides divina et fides ecclesiastica 256 sq.; — ad constituendum obiectum credibile requiritur revelatio formalis 258 sqq.; — analysis fidei 318 sqq.; — certitudo fidei maior est quam certitudo praeambulorum 321 sqq.; — fides non est fructus ratiocinii 322 sqq.; — num contineat discursum 327 sqq.; — fides est certior quam naturalis cognitio non ratione indubitabilitatis 357 sqq., — sed ratione infallibilitatis 362 sqq., — et adhaesionis 365 sqq.; — firmitas accidentalitatis fidei 373; — numquam potest esse ratio sufficiens deficiendi a fide 377 sqq.; — differentia fidei in catholicis et acatholicis 386 sqq.; — fides debet esse universalis 388;

— est obscura 394 sqq.; — pugnat cum visione beatifica 397 sqq.; — non pugnat cum scientia obiectorum materialium 402 sqq.; — fides habitualis est necessaria ad salutem 426 sqq.; — item fides actualis 430 sqq.; — non sufficit solum votum fidei 437; — neque fides late dicta 438 sqq.; — fides Dei existentis et remuneratoris est necessaria necessitate medii 441 sqq.; — non item fides Dei trini et redemptoris 448; — fides praecipuorum articulorum necessaria necessitate praecepti 459 sqq.; — fides Christi quo sensu necessaria 453 456; — praeceptum fidei affirmativum et negativum 463; — quoties actus fidei sit eliciendus 464; — professio externa fidei est necessaria 465; — quomodo fides se habeat ad spem 467 471 507 522.

Fiducia quid sit 122 nota 2, 474.

Finis ultimus supernaturalis est motivum caritatis theologicae 576 sqq.

Firmitas fidei essentialis 152 sqq. 356 sqq.; — accidentalis 161 373.

Forma virtutum est caritas 632 sqq., cf. 178 sqq.; — non per physicam dimensionem 649 sqq.

Formido, ne non sit locutus Deus, non stat cum fide 292; — quid sit formido errandi 423; — quomodo formido possit stare cum spe 508 sqq.

Fortitudo donum Spiritus Sancti 108.

Franzelin de revelatis per se et per accidens 189; — veracitas Dei non creditur propter se ipsam 345.

Fructus Spiritus Sancti quid sint 119.

Fruitio amati pertinet ad caritatem 544.

Fulgentius, S.: fides est assensus firmus 156; — est necessaria ad salutem 431.

G

Gaudium est fructus caritatis 630.

Gentiles, num iis sufficiat fides late dicta 438 sqq.

Gradus tres incipientium, proficientium, perfectorum 570 682.

Gratia quomodo se habeat ad virtutes 1 4; — gratia actualis requiritur ad fidem 162 sqq.; — non est motivum fidei 210; — non concurrit ad actum falsum 307 363; — quomodo gratia se habeat ad amicitiam divinam 595; — num sit forma virtutum 635.

Gregorius Magnus, S.: per virtutes Spiritus Sanctus manet in cordibus iustorum 32; — sunt tres virtutes theologicae 34; — virtutes infusae sunt inaequales 61; — augeri possunt 76; — per levia peccata venit ad mortalitatem 96; — credi non potest, quod vi-

detur 395; — fides ducit ad spem 467; — virtutes theologicae necessariae 527; — de caritate Dei et proximi 608; — caritas est vinculum perfectionis 670; — probatio dilectionis exhibitio est operis 675.

Gregorius Naz., S.: tres classes eorum, qui salvantur 516.

Gregorius Nyss., S.: aliqui salvantur per spem mercedis 516.

Gulielmus Parisiensis: fides est actus intellectus 127; — eius doctrina de motivo fidei reicitur 202 sq.

Gutberlet de necessitate fidei 438.

H

Habitus quid sit 4 sqq.; — habitus acquisitus agendi secundum caritatem constituit perfectionem spirituales 677 sqq.; — habitus infusus non est motivum fidei 210.

Haeresis vide Defectio.

Haeretici materiales possunt habere fidem 307 nota; — ut haeretici non habent motiva credibilitatis 386 sqq.

Harent de certitudine relativa 298 nota; — de differentia motivorum credibilitatis ab obiecto fidei 304.

Henricus Gand.: fides est assensus 135.

Hermas utitur vocabulo virtutis nostro sensu 3.

Hermes: eius doctrina de dubitatione universalis refutatur 374 sqq.

Hieronymus, S.: de donis Spiritus Sancti 98; — de necessitate fidei 431.

Hilarius, S.: actus fidei est liber 137; — credendum quod ignoramus 358; — de amicitia inter Deum et hominem iustum 588.

Hugo Victorinus: fides est certitudo assensuum 359.

I

Ignatius de Loyola, S.: de dono consilii 103; — cur gradus perfectionis distinguat secundum gradus humilitatis 683.

Imperium voluntatis quid sit 142; — caritatis in alias virtutes 644 sqq.

Imprecationes peccatorum in Scriptura quomodo explicandae 622.

Indubitabilitas quid sit 356; — minor est in fide quam in naturali cognitione 357 sqq.

Inevidentia revelationis non requiritur ad libertatem fidei 410 sqq.

Infallibilitas maior est in fide quam in naturali cognitione 362 sqq.

Infideles negativi quomodo possint salvari 438 sqq.

Infidelitas destruit fidem et spem 88 sq.; — quomodo peccatum infidelitatis committatur 388 sqq.

Inimici quomodo diligendi 612.

Initialis caritas 566 640 648.

Innocentius III: num infantibus in baptismo infundantur habitus 22.

Innocentius XI: fides non stat cum notitia probabili revelationis 292; — fides est firmior, quam merentur motiva credibilitatis 312; — fides late dicta non sufficit 439; — neque sola fides unius Dei 442; — quoties actus fidei elicendus sit 464; — de necessitate actus caritatis 654.

Inquisitio *vide* Officium.

Intellectus donum Spiritus Sancti 104.

Intensitas actus num distinguatur ab interpretatione 567.

Irenaeus, S.: actus fidei est liber 137; — obiectum fidei traditiones apostolicae 237; — fides est necessaria ad salutem 431; — caritas est pretiosior omnibus 625.

Iudicium credibilitatis *vide* Credibilitas.

Iulianus Pomerius: virtutes morales infunduntur 42; — expelluntur propria hominis voluntate 82.

Iusti sunt amici Dei 586 sqq.

Iustificatio adulti praerequirat fidem actua-lem 430 sqq.; — non sufficit votum fidei 437 — neque fides late dicta 438 sqq.

Iustinus Martyr, S.: nihil credendum sine ratione 288.

K

Klentgen: num motiva credibilitatis pertineant ad motivum formale fidei 309; — reicit analysim fidei a Suarez propositam 337 nota 345 nota; — reicit doctrinam Vivae de analysi fidei 347.

Knabenbauer: Io. 3, 36 explicat 124; — *Is. 54, 13* explicat 239; — item *Ier. 31, 34* exponit 240; — de praecepto caritatis Dei et proximi 607; — quomodo caritas sit plenitudo legis 669.

L

Laetantius scripsit de virtutibus, ut sunt habitus operativi boni 3.

Lateranense V concilium de fide illuminata 371.

Lefebvre: num propositiones sint obiectum fidei 188.

Leo Magnus, S.: fides est actus intellectualis 125; — credenda, quae visui non subiaceant 358; — sperans potest timere 511.

Libertas fidei 136 sqq.; — non pugnat cum evidentia revelationis 146 sqq., *cf.* 410 sqq.; — in quo consistat 425.

Liese de necessitate fidei 438.

Lombardus, Petrus: vult caritatem iusti esse Spiritum Sanctum 25; — fides est actus intellectus 127.

Lugo, card. de: datur propositio rei falsae, quae in articulo vero ad credendum sufficiat 306; — refutatur haec opinio 307; — explicat analysim fidei 349 sq.; — quae reicitur 351 sqq.; — voluntas in fide imperat firmiter assensum firmum 369; — inevidentia revelationis necessaria est ad obscuritatem fidei 410 413 416.

Lumen fidei 176.

M

Mallet de fide 142 203 nota.

Martin, Raym., de necessitate fidei 438 458.

Mastrius: num revelatio sit motivum fidei 219 227.

Maurus, Silvester: assensus fidei includit discursum 327.

Mausbach: Doctrina S. Augustini de necessitate fidei 455 nota.

Mayr, Antonius: evidentia revelationis non pugnat cum libertate fidei 150; — motivum fidei est prima veritas in testando 208.

Medium virtutis 17.

Mercennarius quis sit coram Deo 516 520.

Merceres: mercedem a Deo sperare est honestum 514 sqq.

Meritum supernaturale quomodo se habeat ad caritatem 638 sqq. 647.

Modernistae de fide 128 195 237 292.

Moguntinum concilium de virtutibus theologicis 21.

Mortificatio passionum est via ad perfectionem spirituales 677 sqq.; — sine mortificatione in licitis nemo pervenit ad perfectionem spirituales 689.

Motivum num sit idem atque obiectum formale 11, *vide* Auctoritas, Obiectum formale, Revelatio, Propositio. — Motivum *credibilitatis* *vide* Credibilitas.

N

Necessitas fidei 426 sqq.; — qui articuli credendi necessitate medii 441 sqq. 448 sqq.; — qui necessitate praecepti 459 sqq.; — necessitas spei 523 sqq.; — necessitas caritatis ex praecepto 643 653 sqq.; — de necessitate medii relate ad caritatem 651 sqq.

Negatio fidei 465.

Numerus virtutum 8 9 34 sqq. 45.

O

Obiectum materiale et formale quomodo distinguantur 11 sqq.; — diverso modo

attinguntur in fide 329 sqq. 342 sqq., *vide* Fides, Spes, Caritas, Attributio. — Obiectum formale fidei est Deus non visus 397 sqq.; — obiectum formale spei est Deus relative bonus 492 sqq.; — et Deus auxiliator 497 sqq.; — obiectum formale caritatis est bonitas Dei absoluta 537 sqq.; — obiectum debet habere proportionem ad facultatem, ut eam moveat, sed haec non est motivum 542.

Obscuritas fidei 394 sqq.; — non pugnat cum evidentia revelationis 410 sqq.; — non explicatur per potentiam dubitandi de revelatione 415; — in quo consistat 425.

Odium peccatum contra caritatem 661.

Officium, Sanctum, de fide 195 237 292 451.

Opera salutaria statim merentur augmentum virtutum 79; — quomodo pendeant a caritate 638 sqq.; — opera virtutum quomodo se habeant ad perfectionem spirituales 675 681.

Ordo caritatis 620 sqq.

Origenes de necessitate fidei 431.

P

Pallavicinus: quomodo intellegenda sit definitio Tridentini de virtutibus 28.

Palmieri de amore in spe et in caritate 472 nota; — de amore unionis et concupiscentiae 544 nota.

Passio non confundenda cum virtute 6 nota 2; — passio spei et virtus spei 469; — passionem domare est spirituales perfectionem acquirere 677 sqq.

Pax est fructus caritatis 631.

Peccatores adulti iustificari non possunt sine fide 430 sqq.; — quomodo peccatores sint obiectum caritatis et amicitiae supernaturalis 604 612 614; — imprecationes peccatorum in Scriptura quomodo explicandae 622.

Peccatum grave destruit virtutes infusas 81 sqq.; — praeter fidem et spem 84 sqq.; — peccatum leve non minuit virtutes infusas 93 sqq.; — de peccatis contra fidem 466; — de peccatis contra spem 531 sqq.; — peccatum mortale aliter ponitur spei et caritati 496; — de peccatis contra caritatem 659 sqq.

Pererius Gen. 15, 1 exponit 478 nota.

Perfectio non excludit spem 529; — quae libet perfectio divina potest esse motivum caritatis 553 sqq.; — perfectio caritatis in quo consistat 565 sqq.; — quae perfectio caritatis requiratur ad iustificandum 572 sqq.; — perfectio hominis est a Deo 593; — perfectio supernaturalis proximi est motivum caritatis 619; — quid sit perfectio 663; — per-

fectio spiritualis secundum habitum et secundum studium 664 sqq.; — perfectio spiritualis est perfectio caritatis 668 sqq. — et consistit in dispositione ad agendum secundum caritatem 675 sqq.; — non in amore acquisito 677, — sed in habitibus, quibus domantur passiones 678 sqq.; — triplex perfectio 676 682; — de statu perfectionis 684 sqq.; — de praecepto perfectionis 676.

Perrone exponit doctrinam Bolgeni de caritate 539.

Pietas donum Spiritus Sancti 110.

Pius X de actu fidei 126.

Platel: infidelis est, qui negat revelationem 389; — arduitas non est motivum spei 489; — de obiecto formali spei 499; — Deus ut auctor ordinis naturalis est motivum caritatis 582; — caritas viae est specificè diversa a caritate patriae 598.

Poncius, scotista, de virtutibus moralibus infusus 40.

Pontifex nunc regnans est successor S. Petri in primatu: potestne haec propositio divina fide credi? 272 sqq.

Praeambula fidei quid sint 281; — eorum notitia certa praerequitur ante fidem 283 sqq.; — non creduntur in ipso actu fidei 336 sqq.; — non immediate cognoscuntur 352 sq.

Praeceptum perfectionis 676; *vide* Necessitas.

Praesumptio, peccatum contra spem, unde oriatur 532.

Professio fidei tridentinae; fides catholica retinenda promittitur 382; — externa fidei professio cadit sub praeceptum divinum 465.

Progressus fidei 195.

Propositio ecclesiae quomodo se habeat ad fidem 251 sqq. 264; — propositio rei falsae num possit esse talis, qualis ad credendum sufficit 305 sqq.; — num propositiones sint obiectum fidei 188.

Prosper, S.: virtutes morales infunduntur 42; — augeri possunt 76; — expelluntur peccato mortali 82; — fides est actus supernaturalis 166.

Proximus quis sit 602 sqq.; — quomodo diligi possit propter Deum 610 sqq.

Psalmi imprecatorii vide Imprecationes.

R

Regula fidei est praedicatio ecclesiae 257, *vide* Symbolum.

Religio non est virtus theologica 38.

Religiosi sunt in statu perfectionis acquirendae 686 sqq.

Revelata per se et per accidens 189.

Revelatio divina partim constituit motivum fidei 217 sqq.; — specificat fidem 229 sq.; — revelatio late dicta non sufficit ad fidem 231 sqq.; — sufficit vero revelatio mediata 235 sqq.; — et privata 241 sqq.; — requiritur revelatio formalis 258 sqq.; — quid sit formaliter revelatum 267 sqq.; — revelatio non immediate a nobis cognoscitur 353; — revelationem negare est peccatum infidelitatis 389; — revelatio obscura non convenit beatis 400 sq.; — inevidentia revelationis non requiritur ad fidem 410 sqq., *cf.* 146 sqq.

Richardus, Victorinus: nihil certius quam fides 367; — de necessitate fidei 431.

Ripalda: virtutes emanant ex gratia 57; — Deus potest esse motivum fidei ut veritas prima in essendo 205; — de fide late dicta 438 440; — spes potest esse circa bonum non arduum 491; — de certitudine spei 505; — Deus ut auctor ordinis naturalis est motivum caritatis 580.

Rousselot de motivis credibilitatis et lumine fidei 304.

Rubeis, de: singulae perfectiones divinae non sunt obiectum formale caritatis iustificantis 560 nota; — intensitas actus non distinguitur ab appetitione 567.

Rudes quomodo acquirant certitudinem circa praeambula fidei 297 sqq.; *cf.* 216.

S

Salmanticenses: quot virtutes morales infundantur 47; — quodlibet opus salutare meretur augmentum virtutum 79; — spes non potest esse nisi circa bonum arduum 491; — de obiecto formali spei 501; — singulae perfectiones divinae sunt obiectum secundarium caritatis 560 nota; — Deus sub ratione finis ultimi est motivum caritatis 579; — quotuplex sit obiectum materiale caritatis 602; — quomodo caritas sit forma virtutum 649.

San, L. de, de revelatis per se et per accidens 189.

Sanctitas quomodo distinguatur a perfectione ascetica 664 sqq.

Sapientia donum Spiritus Sancti 106.

Schiffini de obiecto formali et motivo 11; — de fide ecclesiastica 256; — de spe 474 nota, 492 496; — de caritate 560 nota.

Schmid, Franc., de necessitate fidei 438.

Scientia obiectorum materialium fidei non pugnat cum fide 402 sqq.; — scientia ut donum Spiritus Sancti 105.

Scotus, Duns, de virtutibus moralibus infusus 39; — evidentia revelationis non pugnat cum fide 149.

Sotus, Dom., de necessitate fidei 438.

Spes infusa 19 sqq.; — perit cum fide et peccato desperationis 89; — non manet in beatis 90, — sed in animabus purgatorii 91, — non vero in damnatis 92; — innititur fide 467; — non consistit in medio 17; — spes multipliciter dicitur 468; — passio spei et virtus spei 469; — spes est amor concupiscentiae 471 sqq.; — est desiderium fiduciale 473 sqq.; — obiectum attributionis eius est beatitudo 476 sqq.; — quae pertineant ad obiectum materiale spei 482 sq.; — num possimus aliis sperare 484; — motivum spei est bonitas respectiva Dei 492 sqq.; — persona sperans non est motivum spei 495; — etiam Deus auxiliator est motivum spei 497; — obiectum formale spei virtualiter duplex 498; — num liceat sperare in creaturis 503; — spes est absolute certa respectu Dei 504 sqq.; — incerta ex parte nostra 508 sqq.; — spes est actus honestus 514 sqq.; — actus spei definitur 522; — qui actus fidei ante spem requiritur *ibid.*; — spes omnibus necessaria 523 sqq.; — de peccatis contra spem 531 sqq.; — actus spei per se solum non iustificat 575.

Status perfectionis quid sit 684 sqq.

Suarez: quot virtutes morales infundantur 46; — virtutes infusae sunt inaequales 63; — habent terminum externum augmenti 72; — non physice augentur actibus salutaribus 78; — expelluntur peccato mortali 83; — excepta fide et spe 86; — virtutes infusae non minuuntur 94 sqq.; — de donis Spiritus Sancti 99 sqq.; — cur virtutibus theologicis non respondeant dona 115; — dona non sunt ad solos actus heroicis 116; — fides est actus intellectus 127; — *Hebr. 6, 17 18* explicat 212; — requiritur ad fidem revelatio formalis 260; — ante fidem praequiratur certa cognitio praeambulorum 289; — non datur propositio rei falsae, quae ad credendum sufficit 305; — proponitur analysis fidei 333 sqq.; — quae reicitur 335 sqq.; — non distinguit Suarez assensum a perspicientia 339; — alio modo analysim fidei explicat 346; — fides actualis adulto necessaria 434; — de necessitate mediæ quoad fidem 450; — spes est in voluntate 471; — obiectum attributionis spei est beatitudo 476; — per spem non constituimus nos ipsos finem Dei 480 518; *cf.* 544 nota 1; — qui actus fidei ante spem requirantur 522; — de necessitate spei 525; — de motivo caritatis theologiae 538 543;

— quomodo beneficia Dei possint conferre ad caritatem 559; — Deus sub ratione finis ultimi est motivum caritatis 579, — etiam ut auctor naturae 584; — caritas viae et patriae est specificae eadem 597; — de perfectione et sanctitate 666 672 674; — perfectio non consistit in actibus 681; — de triplici gradu perfectionis 682; — de statu episcoporum 690.

Supernaturalitas *actus* cur non percipiat 583.

Symbolum fidei quid sit et quotuplex 190 sqq.; — apostolicum 192 sqq.; — athanasianum 191 nota; — num credendum sit omnibus symbolum apostolicum 461; — num memoriter tenendum 462.

T

Tertullianus: obiectum fidei sunt traditiones apostolicae 237; — nihil credendum sine ratione 288; — post fidem non est inquirendum 381; — haeretici non sunt christiani 391.

Testimonium in fide quid sit 197.

Theodoretus: fides est actus intellectus 125; — actus fidei est liber 137, — est assensus firmus 156.

Theologia non est virtus theologica 37.

Theophilus Antiochenus, S.: Deo credendum 199.

Thomas Aquinas, S., definit virtutem 5; — cur infundantur virtutes 10; — de obiecto formali et motivo 11; — caritas infusa inclinatur ad suum actum 15 nota; — num caritas iusti sit Spiritus Sanctus 25; — virtutes emanant ex gratia 57; — virtutes infusae augentur per maiorem radicationem et secundum essentiam 67 sq., — sine termino interno 71; — spes infusa potest amitti sine infidelitate 89; — virtutes infusae manent in animabus purgatorii 91; — de fide daemonum 92; — caritas infusa non minuitur 94; — de donis Spiritus Sancti 99 sqq. 114; — de octo beatitudinibus 118; — de fructibus Spiritus Sancti 119; — quid sit fiducia 122 nota 2, 474; — fides est actus intellectus 127; — quomodo fides sit cognitio 135, cf. 282; est actus liber 140 sq.; — de cooperatione voluntatis ad fidem 142; — sola visio beatifica tollit libertatem fidei 148; — *Hebr. 11, 1* explicat 154; — ad credendum instinctu Dei invitatur 173 303; — credulitatis affectus num sit ex gratia habituali 174; — caritas est forma fidei 179; — obiectum formale quod fidei est Deus 187; — credibilia per se et propter aliud 189; — de symbolo fidei 190; — num

fides semper eadem fuerit 195; — motivum fidei est veritas prima 204 207; — testimonium Dei est principium fidei 221; — ad fidem divinam sufficit revelatio privata 250; — fides requirit demonstrationem credibilitatis 289; — motiva credibilitatis sunt causa fidei, sed non principalis et propria 313; — voluntas imperat assensum firmum fidei 324; — in credente potest esse motus dubitationis 358 sq.; — adhaesio in fide maior quam in scientia 367; — haeticus formalis nullam fidem habet 391; — veritas prima non visa est obiectum fidei 397 sqq.; — de genere et differentia fidei 409 nota; — de ratione scientiae 423 nota; — Deus iuvabit infideles negativos, qui faciunt, quod est in se 440; — fides implicita mediatoris interdum sufficit 458; — quae fides necessaria sit necessitate praecepti 460; spes est in voluntate 471; — est amor imperfectus 472; — quae sit natura spei theologicae 475; — res et adeptio rei sunt unus finis 477; — a Deo sperandum est bonum infinitum 479; — secundario alia bona 483; — num possumus aliis sperare 484; — spes versatur circa ardua 485 sq.; — bonitas Dei respectiva est motivum spei 493 sq.; — obiectum formale spei est auxilium Dei 497; — certitudo spei participata ex fide 507; — de ordine inter spem et amorem 519; — quis sit mercenarius 520; — unde oriuntur peccata contra spem 532; — de benevolentia et caritate 536 nota; — qualis amor sit caritas 540 sqq.; — de amore amicitiae 550; — benignitas Dei est motivum caritatis 563; — de gradibus incipientium, proficientium, perfectorum 570; — de continuatione caritatis 571; — Deus sub ratione finis ultimi est motivum caritatis 578 sq.; — eadem caritate diligimus Deum et proximum 601 609 611 612; — caritas nobilissima virtutum 629; — forma virtutum 637 641 sqq.; — quomodo Deus odio haberi possit 661; — de triplici perfectione 676; cur religiosi sint in statu perfectionis 686 sqq.

Timor *vide* Formido. — Cur in hoc tractatu non agamus de timore 513; — timor ut donum Spiritus Sancti 109.

Toletus: num revelatio divina pertinet ad motivum fidei 220 nota.

Tridentinum concilium de virtutibus theologis 19; — virtutes simul infunduntur 51 sqq.; — sunt inaequales 62; — augeri possunt 77; — virtutes expelluntur cum gratia 81; — praeter fidem

84; — fides destruit peccato infidelitatis 88; — fides est actus intellectualis 126; — fides iustificans non est sola fiducia 128; — actus fidei est liber 138, — supernaturalis 168; — fides informis et formata 178 sqq.; — de revelatione privata 245 sqq.; — certitudo fidei est absoluta et infallibilis 362; — sine fide nulla iustificatio 432; — in Deo sperandum 497 521; — sperans potest timere 509; — spes necessaria peccatoribus 524; — iusti sunt amici Dei 588.

U

Unio cum amato desideratur ab amante 544; — desiderium unionis cum Deo est actus caritatis iustificantis 574.

Universalitas fidei 388 sqq.; — alia est in proposito credendi, alia in ipsa fide 393.

V

Van Noort de fide ecclesiastica 256.

Vaticanum concilium: fides est actus intellectualis 126; — liber 138 416, — supernaturalis 169; — credendum est propter auctoritatem Dei revelantis 200; — de argumentis credibilitatis 290 311; — gratia iuvat ad credendum 303; — assertio fidei contraria est falsa 368; — nulla pugna inter fidem et rationem 372; — non est par condicio fidelium et infidelium 374 378; — homo Deo plenum obsequium debet 388; — quaedam, quae sciuntur, credi debent 404; — fides est necessaria necessitate medii 427 432.

Vega de necessitate fidei 488.

Veracitas Dei: Deus summe verax est 211 sqq.

Veritas prima est motivum formale fidei 204; — non ut est veritas in essendo 205; — sed in cognoscendo et dicendo 206 sqq.

Viennense concilium: num infantibus in baptismo infundantur habitus 23.

Virtus infusa quomodo se habeat ad gratiam 1; — nomen virtutis quas significationes habeat 2 sq.; — virtus est habitus operativus bonus 4, — quo nemo male utitur 5; — definitur 5; — subiectum virtutis 6; — distinguitur a virtute acquisita 10; — eius obiectum formale 11 sqq.; — per eius constans

exercitium facilitas aliqua acquiritur 14; — num usus virtutum infusarum pendeat a libera voluntate 16; — virtus est in medio 17; — existunt virtutes infusae theologicae 19 sqq.; — probabilius etiam morales 39 sqq.; — num sint in parvulis baptizatis 22 sqq.; — non infunduntur ante primam iustificationem 48 sqq.; — virtutes physice emanant ex gratia 57 sq.; — virtutes intrinsecus augentur 59 sqq.; — non per extensionem ad plura obiecta 64 — neque per maiorem firmitatem 65, — sed per maiorem radicationem 67 — et secundum essentiam 68 sq., — non tamen in infinitum 70 sqq.; — augentur per sacramenta et per meritum 74 sqq.; — expelluntur peccato mortali 81 sqq.; — manent in beatis 90 — et in purgatorio 91, — non vero in damnatis 92; — non minuuntur 93 sqq.; — virtutes reliquae informantur caritate 632 sqq.

Virtutes cardinales quattuor 8; — reliquae virtutes morales sunt earum partes 9 45 sqq.

Virtutes theologicae tres 8; — infunduntur 19 sqq.; — sunt veri habitus 27 sqq.; — non sunt plures neque pauciores quam tres 34 sqq.

Visio beatifica excludit fidem 148 394 sqq.; — est obiectum spei 481.

Viva: eius doctrina de analysi fidei exponitur et reicitur 347 sq.

Voluntas dat fidei firmitatem adhaesionis 321 sqq., *vide* Assensus.

Votum fidei in infidelibus 437; — in fidelibus 451.

W

Wilmers de credendo facto revelationis 346.

Wirceburgenses: quomodo motiva credibilitatis se habeant ad fidem 314; — apostoli et angeli non habuerunt evidentiam revelationis 413; — evidentia credibilitatis et evidentia veritatis distinguuntur 418 sq.; — de necessitate medii quoad fidem 450; — de certitudine spei 512.

Z

Zanecchia de revelatis per se et per accidens 189.

Zenner de psalmis imprecatoriis 622.

HERDER & Co., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII
FRIBURGI BRISGOVIAE (GERMANIAE)

Pesch, Chr., S.J., Praelectiones dogmaticae. Novem tomi in 8^o mai.

- I. De Christo legato divino. De ecclesia Christi. De locis theologicis. Editio quinta.
- II. De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Editio quarta.
- III. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Editio quarta.
- IV. De Verbo incarnato. De beata Virgine Maria. De cultu Sanctorum. Editio quarta.
- V. De gratia. De lege divina positiva. Editio quarta.
- VI. De sacramentis in genere. De baptismo. De confirmatione. De SS. Eucharistia. Editio quarta.
- VII. De sacramento paenitentiae. De extrema unctione. De ordine. De matrimonio. Editio quarta et quinta.
- VIII. De virtutibus in genere. De virtutibus theologicis. Editio quarta et quinta.
- IX. De virtutibus moralibus. De peccato. De novissimis. Editio tertia.

«Revera cursus integer theologiae dogmaticae ad usum scholarum iuxta novam methodum formamque, novisque tractatibus adinventis et scientiarum profectibus comparatus, auctus et respondens, qui tamen tenue manuale tantummodo non esset, neque in immensum, fere unice ad consulendum, opus evaderet, omnino desiderabatur. Perfectum ad hoc putamus opus P. Christ. Pesch evasisse; in quo et scholastica methodus, una cum libera ratiocinatione coniuncta, et Ecclesiae decreta omnia patrumque testimonia multiplicia, sobrie tamen et ad criticae regulas discussa, et modernorum adinventis copiose adhibita erroresque universi refutati inveniuntur, ut alumni, eo solo utentes, plene instructi evadant in theologicis disciplinis.»
(Divus Thomas, Placentiae.)

Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae dogmaticae.
Quattuor tomi in 8^o mai.

- I. De Christo legato divino. De ecclesia Christi. De fontibus theologicis. Editio altera.
- II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis. Editio altera.
- III. De Verbo incarnato. De beata Virgine Maria et de cultu Sanctorum. De gratia. De virtutibus theologicis. Editio altera.
- IV. De sacramentis. Editio altera.

«Omnino non dubitamus, Compendium theologiae dogmaticae a Patre Pesch compositum optima fide commendare omnibus theologis qui, quin vel mole litterati apparatus vel expositionibus nimis difficilibus graventur, gaudere volunt de mira illa subtilique catholicae dogmaticae constantia et firmitate, quae talis est ut expugnari nequeat.»
(Augsburger Postzeitung, Augsburg.)

Philosophia Lacensis sive Series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Iesu in Collegio quondam B. Mariae ad Lacum disciplinas philosophicas professis. II volumina. In 8^o.

«No words of commendation need here be added concerning this monument to Catholic philosophy. There has as yet been produced nothing in its line comparable to the 'Cursus Lacensis', either for breadth or depth, thoroughness of treatment, erudition or timeliness. . . .»
(The American Catholic Quarterly Review, Philadelphia.)

Qua «Philosophia Lacensis» hae partes comprehenduntur:

I. Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae. Auctore TH. MEYER S. J.

Vol. I: Ius naturae generale. Editio altera emendata.

Vol. II: Ius naturae speciale. (Omnia exemplaria vendita sunt.)

«... Le P. Meyer est un philosophe au sens vrai et complet du mot. Il traite les questions avec une ampleur et une solidité peu communes; aucune objection, aucune difficulté, aucune erreur n'est négligée. Il n'avance jamais d'une manière hâtive; il poursuit logiquement et sûrement son idée. Après avoir lu, vous vous trouvez convaincu.»

(Revue Ecclésiastique de Liège.)

II. Institutiones logicae et ontologicae. Auctore T. PESCH S. J.

Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a C. Frick S. J.
2 vol.

«... Gedankenreichtum und lichtvolle Darstellung machen das Werk zu einem sicheren Wegweiser für die obersten Grundfragen der Philosophie und sind geeignet, für die Sache Interesse zu wecken. Eine derartig solide Grundlage bietet einen festen Damm gegen ein verhängnisvolles Verspekulieren.»

(Katholische Kirchenzeitung, Salzburg.)

III. Institutiones philosophiae naturalis. Auctore T. PESCH S. J.

Editio altera. 2 vol.

«Die Probleme, über die unsere moderne Wissenschaft nicht zu handeln wagt, sucht der Verfasser mit einer solchen Gründlichkeit und Kenntnis aller Schulmethoden, mit einem solch wissenschaftlich gefestigten Urteil, mit einer solchen Gewandheit und Bestimmtheit in der Ausdrucksform zu behandeln und zu lösen, daß jeder ehrliche Gegner dies anerkennen und hochschätzen muß.»

(Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz.)

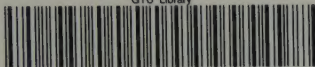
IV. Institutiones psychologicae. Auctore T. PESCH S. J. 3 vol.

«Volledigheid, gepaart aan groote duidelijkheid, bevelen ook wederom dit werk aan; zeldzame wetenschap en uitgebreide beleezenheit spreken uit bijna iedere bladzijde, terwijl de bekende wijsgeerige scherpte van den schrijver ook in de donkerste vraagstukken voldoende licht weet te ontsteken.»

(De Katholiek, Utrecht.)

V. Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis. Auctore J. HONTHEIM S. J. (Omnia exemplaria vendita sunt.)

GTU Library



3 2400 00266 2215

3067

Praelectiones dogmaticae
/ C. Pesch

BX
1751
P458
1916

3067

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY

BERKELEY, CA 94709

